

作 者 介 绍

陈来，籍贯浙江省温州市。北京大学哲学系教授，哲学博士。1981年始任教于北京大学哲学系，1986年任副教授，1990年任教授至今。曾先后在哈佛大学、东京大学、香港中文大学任客座教授。现任全国中国哲学史学会副会长，并任清华大学、武汉大学、香港科技大学的兼任教授。

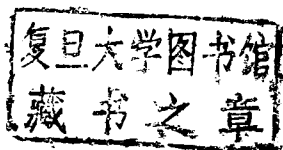
主要著作有：《朱熹哲学研究》（1988）、《朱子书信编年考证》（1989）、《有无之境——王阳明哲学的精神》（1991）、《宋明理学》（1992）、《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》（1996）、《人文主义的视界》（1997）。

现代中国哲学的追寻 ——新理学与新心学

陈 来



FUDAN B0203030799146 复旦图书馆



人 民 出 版 社

目 录

引 言 现代中的传统：“中国哲学”与“哲学在中国”	(1)
---------------------------------	-------

第一篇 文化观

第 1 章 梁漱溟的《东西文化及其哲学》与其文化多元主义	(3)
一、欧化与世界化	(5)
二、科学与民主	(10)
三、面目与路向	(13)
四、三种路向说	(16)
五、社会主义	(20)
六、世界语境	(24)
七、全盘承受与根本改过	(29)
八、文化多元主义	(33)
九、进步与保守	(36)
第 2 章 梁漱溟的《中国文化要义》与马克斯·韦伯的中国文化观	(41)
一、中国文化的特征	(42)
二、伦理本位与集团本位	(45)
三、职业分途与阶级对立	(51)

四、社会进步与资本主义	(53)
五、理性与文化的早熟	(56)
六、韦伯的中国文化观	(59)
七、梁漱溟与韦伯中国文化观之比较	(64)
八、余论:民族品性与生活取向	(66)
第3章 冯友兰的《新事论》及其文化观中的现代性	
与民族性	(70)
一、文化与哲学	(70)
二、从东西到古今	(74)
三、类型与个体	(81)
四、现代化与民族化	(90)
五、文化论说的“体”与“用”	(100)
第4章 “新理学”的现代化论与现代性思维的反思	(108)
一、工业化与近代性	(108)
二、作为共相的现代性	(111)
三、实存观照下的个体性与纵贯分析下的道德性	(114)
四、现代性与合理性的检讨	(118)
五、小结	(123)

第二篇 形上学

第5章 熊十力《体用论》的宇宙论	(129)
一、出入空有	(130)
二、体用皆实	(132)
三、即体即用 即用即体	(136)
四、性与德	(143)

第6章 马一浮哲学的理气体用论	(149)
一、从体起用	(150)
二、摄用归体	(153)
三、全体是用 全用是体	(156)
第7章 冯友兰“新理学”哲学要论	(164)
一、形上学	(165)
二、文化观	(169)
√ 三、境界说	(174)
第8章 冯友兰《新理学》形上学之检讨	(178)
一、实与真	(178)
二、有与是	(180)
三、理与性	(182)
四、气与“气”	(187)
五、体与用	(189)

第三篇 心物论

第9章 熊十力《明心篇》的明心论	(195)
一、习染论	(196)
二、本心论	(203)
三、智识论	(209)
第10章 马一浮哲学的心物论	(221)
一、心外无物	(221)
二、万法唯心	(229)
三、离心无境	(235)
四、即内在即超越	(239)

第 11 章 梁漱溟《人心与人生》的人心论·····	(245)
一、“心理”与“伦理”·····	(247)
二、“本能”与“理智”·····	(249)
三、“能静”与“自觉”·····	(255)
四、“理性”与“无私的感情”·····	(259)
五、“生命本性”与“宇宙生命”·····	(263)
六、“人性善”与“人性清明”·····	(269)
第 12 章 冯友兰哲学中的神秘主义·····	(276)
一、宗教经验·····	(277)
二、万物一体·····	(280)
三、直觉与不可知·····	(283)
四、天地境界·····	(287)
五、负的方法·····	(291)

第四篇 哲学史

第 13 章 冯友兰中国哲学史研究的贡献·····	(299)
一、典范·····	(299)
二、大哲学史·····	(304)
三、小史·····	(307)
四、新编·····	(309)
第 14 章 冯友兰论中国哲学中的情感问题·····	(315)
一、人生术·····	(315)
二、动静合一·····	(319)
三、应付感情的方法·····	(323)
四、调情理·····	(325)

五、有情与无情	(329)
第 15 章 《中国哲学史新编》与冯友兰的终极关怀	(332)
一、特识	(332)
二、可怪之论	(334)
三、道学气象	(339)
四、终极关怀	(341)
附 录 世纪末“中国哲学”研究的挑战	(350)
后 序	(366)

引言

现代中的传统：“中国哲学” 与“哲学在中国”

“近代化”或“现代化”不一定是每一个近代知识分子的终极关怀,但中华民族民族国家的“近代化”或“现代化”则是 20 世纪中国知识分子的基本共识。同时,“现代化”的意识也或隐或显地渗入 20 世纪许多中国哲学家的“哲学”观念之中,成为他们建构哲学的重要动力之一。另一方面,“中国化”或“民族化”的意识也是 20 世纪中国文化建设者的未曾间断的内心冲动,并随着时代和环境的变化,表现为各种不同形式的诉求与实践。在哲学领域中,现代性与传统两者之间的微妙关系,在后五四时代的现代儒家哲学中得到不同表现。^①

一、“中国哲学”与“哲学在中国”

这一点在冯友兰思想上体现得最为突出。

冯友兰晚年,在其《中国哲学史新编》第七册的“中国近代化时代中的理学”两章中谈到“中国哲学”和“哲学在中国”这两个概念。^② 他认为,19 世纪末以来,中国哲学的发展史完结了经学

① 这里所说的后五四时代的现代儒家哲学,是指 1919—1949 年的时期而言。

② 本章以下引此书皆用香港中华书局《中国现代哲学史》1992 年本。

时代，进入了近代化的新时代；“写的中国哲学史”也开始了新的一页。^① 冯友兰的这个讲法，似乎不只是认为 19 世纪以来中国的政治、制度、社会的总体变化已经进入所谓近代化的历史过程，从而在这个时代之中的哲学也被带入了近代化的时代。在这种意义上的理解，实际上可以是指，哲学的内容没有变，只是哲学所处的外部环境改变了。冯友兰的意思应当是指，不仅 19 世纪末以来中国社会改变了，进入近代化的过程之中；而且中国哲学的形态和内容也已发生转变，产生出了脱离“古代”形态的近代化的哲学。套用冯友兰自己的话，他的所指，应当是“近代化的”哲学，而不是哲学“在近代”。

这部书的第八章论金岳霖哲学，其第六节为“近代化与民族化”。他在论金岳霖的哲学体系时指出，金岳霖的《论道》，“这个体系，不仅是‘近代化的’，而且是‘民族化的’”。他还说，就其“现代化与民族化融合为一”的性质而言，“《论道》的体系确切是‘中国哲学’，并不是‘哲学在中国’”^②。同时他也指出，金岳霖的《知识论》和《逻辑》只是现代化的，而不是民族化的，所以这两部书的体系都不能说是“中国知识论”、“中国逻辑”，而只是“知识论在中国”、“逻辑在中国”。^③很显然，“中国哲学”的“中国”二字是指哲学的内在属性而言，而“哲学在中国”的“在中国”是指哲学的外在环境即场所性而言。也就是 Chinese philosophy 和 philosophy in China 的分别。冯友兰这里所说的“近代化”和“现

① 冯友兰：《中国现代哲学史》，第 180 页。

②③ 同上书，第 204 页。

代化”意思是相同的。^①

在论及他自己的哲学时,冯友兰说:

中国需要近代化,哲学也需要近代化。近代化的中国哲学,并不是凭空创造一个新的中国哲学,那是不可能的。新的中国哲学,只能是用近代逻辑学的成就,分析中国传统哲学的概念,使那些似乎含混不清的概念明确起来。这就是“接着讲”和“照着讲”的分别。^②

根据这个说法,冯友兰所致力目的,是要建立一个“近代化的中国哲学”。换言之,这一目标的特质,第一,是“近代化的”,而不是前近代的;第二,是“中国哲学”,而不是泛指“哲学在中国”。有中国性而无近代性,这只是传统哲学,这是冯友兰所要求改变的;近代化而无中国性,这也不是冯友兰追求的目标。在致力近代性的同时保持中国性,追求一个“近代化的”“中国哲学”,这应当是冯友兰哲学工作的目标。这里的“中国性”是就文化与传统的意义而言。

那么,什么才是“近代化的”中国哲学呢?在冯友兰看来,就是采取西洋近代逻辑学成就和逻辑分析的方法,分析说明中国

① 一般来说,“哲学的近代化”与“哲学的现代化”,意义有所不同。如“中国哲学的近代化”只是指学术转型而言,而“中国哲学的现代化”意义更广。成中英说:“中国哲学的现代化不完全是指用理性的方法和知识形式去更新中国哲学之本质,也是指中国哲学能够对人类目前和未来的生活提供一些积极的智慧。”(见其文《中国哲学的现代化》,载《知识与价值》,中国广播电视出版社1996年版,第366页。)

② 《中国现代哲学史》,第207页。

传统哲学的概念,使之明晰。^①冯友兰的这个思想,从 30 年代起直至晚年,始终未变。

二、“照着讲”和“接着讲”

现代性与传统的关系,冯友兰还喜欢用“照着讲”和“接着讲”的说法来说明。在他看来,既是近代化的又保持中国性的哲学,必须是“接着”中国传统哲学讲,而不是“接着”西方哲学传统讲。在这个意义上看,“照着讲”只是保持中国性的一个方式,而不包含近代化的意义。而“接着讲”,对于冯友兰来说,则不仅应当是对中国传统哲学的概念和问题讨论的接续,而且应当是以近代化的方式来接续,是对于传统哲学的一种“新”的重构。

因此,在一般意义上说,所谓“接着讲”是有不同的讲法的,比如,王阳明对于陆九渊,罗钦顺对于朱子,都可以说是接着讲的。同时,我们可以设想一位 20 世纪的学者,他(她)完全以宋明理学的语言继续讨论宋明理学的问题,而且在理气、心性的讨论上有所发展,这种情形也应属于“接着讲”之一种。然而,冯友兰所说,就其论新理学之“新”而言,“接着讲”显然包含了一种“学术转型”的意义在其中。在这个意义上,那种在今天完全以宋明理学的古典语言讨论宋明理学的固有问题的讲法,就不能算是冯友兰心目中的“接着讲”。马一浮可以说正是这样的学者。因为,这种“接着讲”仍然在传统的话语之中,以传统的方式讲说,没有采用西方的思想成就,从而,在冯友兰看来也就不能

① 不仅如此,冯友兰还说:“新理学对于宋明理学中的一些重要问题,都利用近代逻辑学的成就加以说明,这对中国哲学的近代化是有益的。对于宋明理学的政治社会思想,新理学也利用近代逻辑的成就,使之近代化,其社会效果不甚令人满意。”(《中国现代哲学史》,第 219 页)

算做真正的“接着讲”。当然,从文化多元主义的立场来看,“照着讲”的方式也仍然有其存在的权利,不过这是另外一个问题。

冯友兰实际上认为,任何一种哲学都是接着讲的,只有某些哲学史是照着讲的。^①但“接着讲”可以是在传统性中接着讲,也可以是在现代性中接着讲。所以,在学术思想史的意义上,冯友兰的“接着讲”说,就其具体意义而言,并不能仅仅一般地被理解为“发展”,它还包含着学术“近代化”的意义,是近代化与民族化的统一。

冯友兰晚年在《中国哲学史新编》中仍然主张:“中国哲学史是中国哲学的历史。中国哲学,就其内容说,和其他民族的哲学是一样的。如果不是如此,它就不能称为哲学。但就表现形式说,中国哲学和其他民族的哲学,则有所不同。”不同的原因之一,是语言文字,如汉语不便于利用词尾表达辞性。因此,“事实是,在以前的中国哲学中,‘术语’是比较少的,论证往往是不很详尽的,形式上的体系往往不具备。另外还有很明显的一点,那就是以前的哲学家所用的语言,是古代的语言。必须用现代的中国语言把他翻译过来,才能为现代的人所理解。”^②这里虽然主要是就中国哲学史的写作而言,但也可以看到他对“现代的”中国哲学所抱有的观念,即注重论证的详尽,谋求形式体系的完整,采用现代的中国语言。

这样的说法,似乎包含这样的意思,即所谓“接着讲”主要是就方法和形式而言的。换言之,方法和形式有近代化与否的问题,而哲学问题、意识本身,不论东方西方,并没有近代化与否的

① 《三松堂全集》第五卷,河南人民出版社1986年版,第310—311页。

② 《中国哲学史新编》第一册,人民出版社1982年版,第35—36页。

问题,只有多元文化意义上的相互学习和吸收的问题。就古典哲学的某些部分来说,其问题的恒久性的确是超越具体时代的,如孔子和亚里士多德所讨论的政治学和伦理学的问题。不过,从诠释学的角度看,所谓接着讲,也可能是一个诠释的问题,或包含着诠释的问题,而不仅仅是形式的问题。如果仅仅是形式的问题,我们今天把中国古代哲学的著作翻译为明白清晰的现代汉语,或者把中国古代哲学的著述翻译为西方语言,这种翻译本身是不是就足以表示哲学的近代化了呢?

三、“中国的哲学”和“中国底哲学”

要充分了解冯友兰的上述思想,我们还要回溯到他在 20 世纪 30 年代—40 年代对这个问题的讨论。

30 年代中期冯友兰曾经说过,希望不久可以看到,“欧洲哲学观念得到中国直觉和体验的补充,中国哲学观念得到欧洲逻辑和清晰思想的澄清”^①。“澄清”就是理性的说明和分析。40 年代后期他又说过类似的话:“未来世界哲学一定比中国传统哲学更理性一些,比西方传统哲学更神秘一些。”^② 这里所说的“得到欧洲逻辑和清晰思想的澄清”以及“更理性一些”,比照前节所说可知,就是属于使中国哲学“近代化”的方面。但是,这不等于是说,中国传统哲学观念都属于前近代化的,因为,既然西方哲学需要得到中国传统哲学观念的补充以变得更神秘一些,则欧洲所需要的中国传统哲学观念便无所谓近代化或不近代化了。

1937 年,冯友兰写了《论民族哲学》一文,讨论中国哲学的

① 《三松堂全集》第十一卷,第 267 页。

② 同上书,第 517 页。

民族性和现代化问题,显示在“现代化”之外,“民族性”的意识开始明确浮现在他的哲学思考中。冯友兰指出:

我们常说,德国哲学,英国哲学等,却很少说,德国化学,英国化学等。假令有人说德国化学英国化学等,他的意思,大概亦是说德国的化学,英国的化学,而不必是德国底化学,英国底化学。因为化学只有一个,我们不能于其上加上德国底,或英国底等形容词。^①

冯友兰的这个观察和分辨是很细致的。由此,他做出一种区分,即“德国的哲学”和“德国底哲学”的分别。“德国底哲学”中的“德国底”,是形容词,表示其属性;而“德国的哲学”中的“德国的”是所有格,指所属关系。“德国底”的形容词是指具有德国民族文化和传统的特性,类如 Chinese, Japanese 等。冯友兰认为,我们可以对哲学、文学使用这种形容词,以说明哲学、文学可以有民族的分别;但是,我们不能对科学使用这样的形容词,因为科学没有民族的分别。因此,当我们说“英国化学”时实际是说“英国的化学”,此处的“英国的”只表示“在英国”,而无关于民族语言、文化、传统。这种区分,就是我们在前节提到的冯友兰晚年论金岳霖时所说的“中国哲学”和“哲学在中国”的分别。冯友兰晚年说的“中国哲学”相当于其早年所说的“中国底哲学”,“哲学在中国”相当于其 30 年代所说的“中国的哲学”。

冯友兰的这种区分,可能受到金岳霖的影响。金岳霖在 1930 年为冯友兰《中国哲学史》所写的审查报告中说:“‘中国哲学’,这名称就有这个困难问题。所谓中国哲学史是中国哲学的

① 《三松堂全集》第五卷,第 305—306 页。

史呢？还是在中国的哲学史呢？如果一个人写一本英国物理学史，他所写的实在是在英国的物理学史，而不是英国物理学的史；因为严格的说起来，没有英国物理学。哲学没有进步到物理学的地步，所以这个问题比较复杂。”^① 冯友兰当时所说的“底”和“的”的分别，就是金岳霖当时所说的“的”和“在”的分别。

“的”与“底”的分别，在冯友兰看来，最明显的是文学和科学。冯友兰认为，科学表达公共、普遍的义理；虽然科学的义理总是以某种语言写出来，但科学义理借以表达的语言和语法，对科学义理本身并无本质的相干性。因此，语言和语法与科学义理的联系只是一种偶然的联系。所以，只有“英国的”化学，“德国的”化学，而没有“英国底”化学，“德国底”化学。文学则不然，文学也是用某种语言表达的，每种语言都有其特殊的文法和特殊的技巧，从而形成特殊的趣味和特殊的审美妙处。因此，当我们说英国文学、德国文学的时候，我们是指“英国底文学”、“德国底文学”，表示文学与民族文化具有非偶然性的关联。文学与语言的这种内在联系，使得这种不同语言的文学之间具有“不可通约性”，即文学只有好与不好，没有对与不对。^②

照冯友兰的看法，哲学兼有文学与科学的特点。与科学相似的是，哲学所追求的也是普遍公共的义理，尽管这些义理也总是以某种民族的语言来表达。但是，与文学不同的是，民族的语言与哲学的普遍义理的关系是偶然的，“在这一点，哲学与科学是一样底，至少应该是如此”^③。另一方面，哲学也与文学有相

① 金岳霖：《中国哲学史审查报告二》，载冯友兰：《中国哲学史》下册，中华书局1947年版。

② 《三松堂全集》第五卷，第306页。

③ 同上书，第308页。

似之处,即哲学有其与民族文化相关联的部分。

50年代以后,由于现代汉语的变化,冯友兰不再用“的”和“底”,而用“的”和“在”来表达他的分别。以前的“中国底哲学”现在用“中国的哲学”或“中国哲学”来表示;以前的“中国的哲学”现在用“哲学在中国”来表示。冯友兰在其《中国哲学史新编》的“全书绪论”中说:

“中国哲学史”讲的是“中国”的哲学的历史,或“中国的”哲学的历史,不是“哲学在中国”。我们可以写一部“中国数学史”。这个史实际上是“数学在中国”或“数学在中国的发展”,因为“数学就是数学”,没有“中国的”数学。但哲学、文学则不同。确实是有“中国的”哲学,“中国的”文学,或总称曰“中国的”文化。^①

冯友兰所作的“的”、“底”(或“的”和“在”)的这种区分的真正意义是什么?他的陈述只是在描述一种语言上的现象,还是表达对某些问题的明确诉求?是否在主张近代化的同时也强调民族哲学的必要性?

回答是肯定的。

四、“就哲学说”和“就民族说”

进一步来看,“底”所代表的哲学的民族性表现在什么地方?有什么意义?冯友兰认为,科学没有民族性,所以无所谓民族科学。而文学和哲学有民族性,所以有民族文学、民族哲学。文学的民族性主要体现为语言和语法所具有的规定性,但哲学与民

^① 《中国哲学史新编》第一册,第39页。

族的这种关联主要还不是语言上的。哲学虽然也与语言有关，但哲学并不必然地受民族语言所支配。如果某些民族的哲学为语言所支配，那么，这种支配就是哲学进步的阻碍，哲学就应当超越它。^①

哲学的民族性，在他看来：

民族哲学之所以为民族底，不在乎其内容，而在乎其表面。我们以为民族哲学之所以为民族底，某民族的哲学之所以不仅是某民族的，而且是某民族底，其显然底理由是因为某民族的哲学，是接着某民族的哲学史讲底，是用某民族的言语说底。^②

这就是说，哲学的民族性表现为，一个民族的哲学是接着这个民族的哲学史讲的，是用这个民族的语言讲的。而这两点，对于其中所表达的普遍义理来说，是属于外在的、形式的方面，“故就哲学说，这些分别是表面底、在外底”。但就民族说，接着本民族哲学讲，用本民族的语言讲，这对于这个民族精神上的团结和情感上的满足，则有很大的贡献，因为，哲学家所使用的民族语言中有许多余义，这些余义能引起人们许多情感上的联想，这些联想可以给予人们一种情感上的满足。^③ 在这个意义上，这两点就不是形式的、外在的，而成为这个民族之所以为民族的内在和重要的方面。“所以某民族底哲学家，就其是哲学家说，他接着任何哲学史讲，用什么言语说，是没有关系底。但就其是某民族的

① 《中国哲学史新编》第一册，第 39 页。

② 《三松堂全集》第五卷，第 309 页。

③ 同上书，第 313 页。

哲学家说,他必须接着他的民族的哲学史,讲他的哲学,以他的民族的言语,说他的哲学。”^① 从这里我们可以知道,冯友兰的“新理学”体系正是这样一种“民族底哲学”,其民族性的突出正是基于为了中华民族“精神上的团结和情感上的满足”的自觉。到80年代,冯友兰仍然认为,“一个民族在一个时期的统治思想,就是其统治阶级的思想”,“但从民族观点看,这种思想也可以巩固本民族的组织,统一本民族的思想。本民族的成员也只能以这种思想统一他们的世界观。久而久之,这种统一的世界观就成为这个民族的‘民族精神’。”^②

今天我们更多地用“文化”而不用“民族”来讨论这一类问题,而冯友兰在30年代和40年代之强调“民族”,显然与中国当时面对日本帝国主义侵略的民族解放运动有直接关系。这说明“新理学”的强烈的民族哲学的特点,是基于冯友兰对民族哲学的重要作用的认识。然而,分析起来,如果我们把和抗战时代需要的距离拉远一点,就哲学的民族性所体现的两点来说,“用某民族的语言说”这一点,应当说是必要的,但不是充分的。如金岳霖的《知识论》和《逻辑》也是用中文写的,但冯友兰却认为不是“中国哲学”,只是“哲学在中国”。可见,哲学的民族性,更主要地决定于是否“接着此一民族的哲学史讲”。所以,哲学的民族性,主要不是种族的,或语言的,而是文化的。所谓接着民族的哲学史,即接着该民族思想文化的传统,从而哲学的民族性就是指哲学的“文化”属性,亦即一个哲学与该哲学家所在文化的传统的关系。

① 《三松堂全集》第五卷,第316页。

② 《中国哲学史新编》第一册,第41页。

冯友兰常常用“旧瓶装新酒”说明新的近代化的哲学仍然采用传统的表达形式。正如前面所指出的,“就哲学说”,民族性和传统性只是外在的形式,但“就民族说”,民族文化的传统就是民族存在的内在要素。另一方面,从“照着讲”和“接着讲”的说法来看,如果新理学是“接着”讲的,这种“接着”民族的哲学史而讲,就不仅仅是承接了传统的范畴形式(瓶),而且在方法、境界、内容方面(酒)也必须是接着讲的。《新原人》、《新原道》都明显地是在“酒”上接着讲,而成为“中国底哲学”的。

五、“程度的不同”和“花样的不同”

现在要问,当民族危机已经过去、全球化的潮流已经到来、文化多元主义广为流行的时候,在这样的时代,哲学与 Modernity、传统性、民族性的关系是什么?

于是,我们又回到究竟什么是“近代化”或“现代化”的问题,回到什么是“中国底哲学”的问题,以及这种追求是否合理的问题。按照冯友兰 40 年代的立场,现代化就是工业化,而现代化的主体民族国家,因此,落后民族对于西方文化的态度应当是,与民族国家工业化有关者取之,与民族国家工业化无关者舍之。^① 如果接着这个讲法,则可得出,对于全球化,与民族国家经济发展有关者取之,与民族国家经济发展无关者舍之。^②

照冯友兰的立场,近代化的主要内涵是“生产的社会化”。因此,从文化的类(普遍性)的观点看,英国、德国都是生产社会

① 《中国现代民族运动之总动向》,载《三松堂学术文集》,北京大学出版社 1984 年版,第 391—392 页。

② 冯友兰当时对民主化的政治改革似关心较少,他似乎认为,只要建立了工业化,民主化将不请自来。

化的国家,其间没有什么不同。冯友兰所说的生产社会化的类型观念,在今天可以放大或变移为“全球化”的观念。但从文化和民族的个体性来看,英国的文化与德国的文化又有很大的不同。这种不同虽然从生产社会化的类型的观点来看并不重要,但“在区别英国之为英国,德国之为德国,却是很重要底”^①。这就是文化认同的问题,而文化认同的问题并不是依赖于民族危机而存在,它是与民族、文化、传统永久相伴的。

因此,不同文明文化之间如果有“程度上底不同”,“则程度低者应改进至程度高者”,如牛车应改进为汽车,在这里就有现代化的问题。全球化在这个方面是值得欢迎的。如果不同文化之间并无程度上之不同,而有“花样上底不同”,则各个民族的文化可以各仍其旧,如法国文学和俄国文学不同,这里就无所谓现代化的问题了。^② 全球化在这里就是不适合的。因此,从这个方面来看,“中国人仍穿中国衣服,吃中国饭,说中国话,唱中国歌,画中国画。这些东西,都不止是中国‘的’,而且是中国‘底’。在这些方面,我们看见中国之为中国。”^③ 经济的全球化不应当理解为全部消解文化的民族性,文化的民族性亦即其传统性。

冯友兰认为,民族文化存在、发展的理由在于,一个民族必须宝贵它自己的文化,宝贵它自己的花样,因为,各个民族只有在其自己的文化中,在自己的花样中,才能得到充分的愉快,它的生活也才能丰富和充实。^④ 也许他认为,民族哲学继续发展

① 《三松堂全集》第四卷,第303页。

② 事实上,冯友兰在《新事论》里认为中国的文艺也是要现代化的(《三松堂全集》第四卷,第314页)。

③ 同上书,第306页。

④ 同上书,第310页。

的内在理由,即在于此。

六、现代性与传统性中的中国哲学

那么,民族哲学要不要现代化?如果现代化会使民族哲学失去其民族性,从而使民族文化失去其所以为该民族的特性,我们应当如何作为?在《论民族哲学》和《新事论》中冯友兰都没有明确做出论断,但他大体上表达出,他认为哲学追求普遍义理,有对与不对,与各民族的文学没有对与不对不同;在这个意义上,哲学是要近代化的。至于中国哲学的近代化指什么,他曾说:“过去二十年中,我的同事和我,努力于将逻辑分析方法引进中国哲学,使中国哲学更理性主义一些”,这应当是指冯友兰、金岳霖等组成的清华学派而言。固然,“理性主义”和“神秘主义”的对比,并不等于“现代”与“传统”的对比,但在冯友兰的思想当中,“逻辑分析”即是他所理解的“近代化的”哲学特质。

在哲学领域,仅仅“利用近代逻辑成就分析说明传统概念”,这就是“近代化”,就是“近代化的”中国哲学吗?同时,为什么仅仅逻辑分析地说明中国传统哲学的概念,就是“中国哲学”了呢?这与近代化的“写的中国哲学史”有何区别?在这个方面,冯友兰的说法显然是有问题的,因为,对他来说,近代化的“写的中国哲学史”也同样是用逻辑分析的方法来说明中国传统哲学的概念。

民族哲学的追求与哲学近代化的追求究竟如何统一,这个问题显然是不易简单回答的。但可以肯定的是,对于哲学的近代化而言,重要的不是语言,不是材料,而应当是引进和发展新的问题意识、分析框架、阅读视角、诠释方法。无疑,冯友兰重视“分析”的近代化哲学的观念固然反映了 20 年代至 30 年代英美

的哲学潮流,但这种了解,不仅在今天,就是在当时,也不免有失于狭窄之嫌。所以,近代化的中国哲学,就其为近代化而言,不仅在于必须面对新的时代的社会、政治、人生的问题,而且应当吸收西方哲学以及西方其他学术观念,以构成不同于传统的问题意识、分析框架、阅读视角、诠释方法。

现代哲学的“中国化”是一个比“现代化”更不易规定的问题。就其为“中国哲学”(中国底哲学)而言,以传统哲学为素材或质料,而以西方的分析方法为形式,这是一种冯友兰在理论上反复强调的方式,《新理学》在某种程度上可归为这种方式。以中国传统哲学的方向和精神为依归,以西方论述为骨架,这也是冯友兰在实践上所运用的方式,《新原人》似可归为此种方式。继承中国古典哲学的问题意识,以中国传统哲学的固有主张和观念为核心,以西方哲学的概念格义之、发明之,则为 20 世纪常见的“中国哲学”的表现形式。

从这个方面来看,就吸收西方哲学观念而言,不仅冯友兰是如此,熊十力、梁漱溟亦不能外,他们也都是接着讲的。与冯友兰最大的不同,是熊十力和梁漱溟都不感兴趣于逻辑分析的方法,而受到近代西方生命派的影响。如果说冯友兰的《新理学》是全部采用中国古代哲学范畴而加以近代西方式的分析,则熊十力、梁漱溟也是利用了某些西方哲学的重要观念,作为其哲学体系的形式或内涵的支柱。如梁漱溟早年以本能、理智、意欲、理性论述其哲学,熊十力大谈宇宙论、“宇宙实体”、“宇宙生命”,说明他们的哲学视野也都无例外地受到西方哲学的影响。梁漱溟晚年更用近代以来的科学和心理学作为其心性论的基础。在这个意义上,他们的哲学都是近代化的中国哲学。

就“中国底哲学”来说,他们也都是“接着讲”的,而他们发展

“中国性”的形态和方式也与冯友兰不同。熊十力“新”唯识论是接着旧唯识学讲的,比“新”理学的接着讲更早完成。他虽然把“体一用”与“实体一现象”交互使用,但其“即体即用”的宇宙论模式以及其中蕴涵的价值取向,他的问题意识,显示出明显的与古典哲学传统的密切联系。梁漱溟虽不是系统、自觉地接着某一体系讲其哲学,但其哲学思想力图阐明孔学的心理学基础,所以仍为接着讲无疑。从这方面来看,熊十力“注重宇宙论建构的现代儒家哲学”和冯友兰“注重形上学建构的现代儒家哲学”是“近代化的”“中国哲学”;梁漱溟“注重心理学基础的现代儒家哲学”和冯友兰“注重精神境界的现代儒家哲学”也是“近代化的”“中国哲学”。

冯友兰把“近代化的”和“中国的”作为他的哲学活动的明确追求。哲学的近代化,对他来说,就是采用西方逻辑分析方法。事实上,如果以西方古代希腊乃至中世纪的哲学来诠释疏解中国古典哲学,在中国文化的语境中仍然具有近代化的意义。因为,所谓近代化的中国哲学,就其为近代化而言,其中的一个意义,就是指反映中国自 1840 年以来社会文化的深刻变化,回应外来的西方文化之输入与挑战,面对中国近代社会变革与精神变迁,在中西融合的视野中进行哲学思考。事实上,冯友兰对宋明理学的疏解,就是用柏拉图和新实在论的哲学加以诠释,而不能仅仅归结为近代逻辑方法的采用。所以,我们研究冯友兰等关于哲学史的观念及其对中国哲学的解释,有助于理解这些中国哲学家如何“接着讲”而形成他们自己的哲学。

“中国底哲学”在今天的诉求,需要以文化多元主义的文化观作为基础。如果我们承认自轴心时代以来,没有任何一个地方性的文化能包括或穷尽人类文化发展的可能性,如果我们反

对西方文化中心主义、东方文化中心主义以及各种一元论的文化观,我们就必须承认,各个民族的文化都对人类文明发展有所贡献。在这个意义下,“哲学”本来就是文化,就是一个家族相似的概念,西方哲学只是哲学的一个例子,而不是哲学的标准。因此,“哲学”,不论是内容或方法,不应当只是西方传统的特殊意义上的东西,而应体现为世界多元文化的一个富有包容性的普遍概念。中国哲学的问题及其所体现的智慧,与西方或其他民族哲学有所不同,这不仅不妨碍其为中国的“哲学”,正体现出它是“中国的”哲学。而现代中国哲学家接着中国古代哲学的观念讲,就是中国哲学家能够为世界哲学所作的特殊贡献。梁漱溟在五四后期就提出了多元的文化观,不能不说这是他令人钦佩的睿见,事实上,各种“中国底哲学”的追求,都有其文化观以为基础,我们只有深入他们的文化观,才能深入了解他们哲学工作的意义。

“中国底哲学”的讨论,决不是主张当代中国哲学应当只追求“中国底哲学”,事实上,就对中国现代社会文化来说,“哲学在中国”的贡献和影响可能更为突出,在这个方面的继续大力发展,也是我们所期望的。而且,历史上佛教中国化的例子表明,“哲学在中国”经历漫长的濡化之后,也可能产生未预期的结果,参与构成“中国底哲学”。我们在这里所力图指出的是,后五四时代的中国哲学界,有一支自觉寻求建构“中国底哲学”的流向,并受到世界范围内的特别注意。我们所希望研究的是,这种对“中国底哲学”的寻求的理由何在?如果这种寻求是有理由的,后五四时代的这些哲学建构是否可称成功,应当如何评价?从本书讨论的冯友兰、熊十力、梁漱溟等人来看,现代“中国底哲学”的建构形态是多元的,我们不可能从逻辑上预先设定何为中

国性的定义,我们只能说,“中国底哲学”的特质即在于与中国传统哲学的观念及形式构成有机的接续关系。在这个意义上,冯友兰、熊十力、梁漱溟的工作都是值得肯定的。^①

当代文化和哲学的发展显示出,根源性、民族性、地方性,与世界性、现代性、普遍性,不再是启蒙时代所理解的非此即彼的对立,而是处于“对立统一”的辩证关联。现代化可以有不同的文化形式,哲学也可以有不同的文化形式;哲学问题是没有时代性的,它本身不一定需要现代化,但提出和处理问题的方式却有时代性。^② 因此,一方面,“中国底哲学”是从中国传统哲学的资源出发而展开的一种哲学工作,但这种工作本身即有世界意义和“现代”意义。因为,非西方世界的哲学资源所重视讨论的问题,往往是启蒙时代以来现代性世界所不重视,而在今天有重要意义的问题,对于当今世界的普遍问题能有所贡献。在这个意义上,“中国的”也同时是“世界的”,“传统的”也是“现代的”对立,这已为当今跨文化研究的实践所证实。另一方面,古代中国哲学所讨论的问题虽然有其普遍性的一面,但其注重的问题与提问的方式,不能不受交往范围的限制和古代历史、社会的影响,从而,文化的近代化(现代化)是必需的,这种现代化意味着在与西方及世界文化的对话、交流、沟通的过程中,改造和发展自己,并在东西南北时空大压缩的交往时代参与世界和人类文化的交流。

“中国底哲学”的追求有没有意义,冯友兰、熊十力、梁漱溟

① 比冯友兰、熊十力、梁漱溟晚一代的当代新儒家,如唐君毅、牟宗三,在建构“现代的”“中国底哲学”方面也是成功的,只是不在本书的讨论之内。

② 参看成中英:《中国哲学的现代化》,载《知识与价值》,第373页。

等人的现代的“中国”哲学重构是否成功,对我们未来的哲学活动有何借鉴,哲学的现代性如何理解,哲学的中国性如何规定,“中国哲学的现代化与全球化”在何种意义上值得追求,这些都是我们在世纪之交不得不进一步思考的课题。而我们在本书所要作的,并不是对此提供确定的答案,而是通过回顾、呈现上一辈哲学家的努力,来促进在这一问题上的积极思考。

第 一 篇

文 化 观



梁漱溟的《东西文化及其哲学》 与其文化多元主义

不管我们是否同意梁漱溟的文化哲学,他的著作《东西文化及其哲学》已经成为 20 世纪中国思想经典的经典之一。这一事实,使得我们在讨论 20 世纪中国的现代性经验,特别是五四前后文化运动的知识人的观念时,梁漱溟和陈独秀、胡适一样,成为不可回避的焦点。

即使在《东西文化及其哲学》这本书出版的时代,它就已经成了新文化运动以来最具影响的著作,尽管这种影响更多的来自于它所引起的批评。《东西文化及其哲学》出版后不到一年,引出了近百篇评论、讨论的文章,以及十几本小册子,讨论东西文化,而且在短时间内就被译成十二国文字。这种影响,是 1915 年《新青年》杂志出版以来任何一本其他的著作都不曾有过的。无怪乎当时人们称其为“震古烁今之著作”,说它“把东西两半球的学者,闹个无宁日”^①。直到 30 年代,仍有这样的说法:“西洋人以梁氏为中国的唯一哲学家。”^②

① 李石岑:《评〈东西文化及其哲学〉》,《民铎》1922 年三卷三号。

② 孙道升:《现代中国哲学界之解剖》,《国闻周报》1935 年十二卷四十五期。

但是,《东西文化及其哲学》在一般人心中的面目,和梁漱溟此书的本来意向之间,似乎隔了几重公案。如梁漱溟当时被视为“反对欧化”的代表,到30年代,郭湛波在其《近五十年中国思想史》中仍然以梁漱溟为反对西洋文化的代表:

中国自1919年起的新文化运动,是西洋工业资本社会思想输入时期,同时反抗中国固有的农业宗法封建思想及风俗、道德、习惯、伦理,此时之代表思想家即上述者陈(独秀)、胡(适)、李(大钊)、吴(稚晖)诸人。然在此西洋新思想新文化澎湃潮流中,忽起反动的思想,反对西洋文化,崇拜中国固有文化,那就是梁漱溟先生了。^①

郭湛波甚至认为梁漱溟“反对科学与民主政治”、其思想“仍然是中国农业宗法封建思想”。^②

郭氏是站在新派的立场上作此判断,但这其实也是绝大多数新派的共同看法。可是梁漱溟自己却加以否认。在《东西文化及其哲学》一书出版后的二年间,梁漱溟对诸多批评皆未回答;只是在这一波批评的最后一篇,也就是胡适的批评文章发表半年之后,他才针对胡适写了一篇长文作为回应。在这篇文章中,他对批评他保守反动的说法提出了明确的反驳:

照这样说来,然则我是他们的障碍物了!我是障碍他们思想革新运动的了!这我如何当得起?这岂是我愿意的?这令我很难过。我不觉得我是反对他们的运动!我不

① 郭湛波:《近五十年中国思想史》,山东人民出版社1997年版,第135页。

② 同上书,第138页。

觉得我是他们的敌人，……我是没有敌人的！^①

梁漱溟当然坦承他的文化观念与陈、胡不同，但他坚决拒绝把他看做思想革新运动的障碍。我们知道，梁漱溟一向不隐瞒自己的立场观点。因此，他的这些表白，决不是掩饰自己的立场。改革开放以来的经验告诉我们，在社会文化深刻变动的时代，常常有自奉为改革者的人，动辄批评持不同文化观念的人为“反对改革”，而事实上，这多半反映了批评者思想的简单，而并不能把握被批评者立场的多元性和深刻性。

一部深刻但是复杂的著作，人们往往不能立即理解其复杂的结构，相反，一般人多会以不求甚解的习惯，或简易归约的态度，只关注其一个方面而加以简单化的处理。如果这部书正好产生于文化论争的年代，并且是非主流的话，当时的人们就更难心平气和地进行全面的观照了。梁漱溟的《东西文化及其哲学》可以说就是这样一本著作。

经历了 20 世纪的起伏曲折，到了今天，也许我们才能心平气和地从比较全面的观点，真正了解具有复杂面向的梁漱溟文化观的本来面目。本章将集中在梁漱溟的中西文化观方面，而不讨论有关印度文化的问题。

一、欧化与世界化

1918 年，在《东西文化及其哲学》出版的前三年，梁漱溟在《北京大学日刊》刊登《征求研究东方学者》之后，就被视为反对

^① 《梁漱溟全集》第四卷，山东人民出版社 1990 年版，第 738 页。

欧化者,对此,他表示:

有以溟为反对欧化者,欧化实世界化,东方亦不能外。
然东方亦有其足为世界化而欧土将弗能外者。^①

他认为,所谓“欧化”其实就是“世界化”,西方近代文化,照他的理解,并不是一种民族性的文化,而是具有普遍性、可普遍化的文化,也是整个世界共同发展的必然潮流。“欧化即世界化”这一提法本身就不可能是“反对欧化”的,这明确表示,他的立场不是反对欧化。从正面来看,他的立场是,在赞成世界化的同时,肯定东方文化也含有具有普遍性、可普遍化的文化内涵。如果从“反”的方面看其思想,其立场不是反对西方文化,而是反对反东方文化。他在 1917 年 10 月初到北大时,对蔡元培、陈独秀说,他是为释迦、孔子打抱不平而来,就是反映了他的反反东方文化论的立场,而决不是反西洋文化的主张。从今天的观点来看,“东方亦有其足为世界化而欧土将不能外者”,是多元文化主义不可动摇的主张。

1919 年夏,梁漱溟写了《东西文化及其哲学》的两章作为《唯识述义》的前录,1920 年秋在北大开始讲东西文化问题,《北京大学日刊》自 10 月至 12 月分十五次连载了讲演的部分内容。1921 年夏,梁漱溟在济南应邀讲东西文化问题,达四十天之久。1920 年秋和 1921 年夏的这两次讲演的记录,在 1921 年 10 月出版为《东西文化及其哲学》一书,而这本书到 1922 年 10 月,短短一年之间,就印到了五版。

① 梁漱溟:《启事》,《北京大学日刊》1918 年 10 月 31 日,又载《梁漱溟全集》第四卷,第 547 页。

《东西文化及其哲学》一开始就对西方文化作了以下描述：

我们所看见的，几乎世界上完全是西方化的世界！欧美等国完全是西方化的领域，固然不须说了。就是东方各国，凡能领受接纳西方化而又能运用的，方能使它的民族、国家站得住；凡来不及领受接纳西方化的即被西方化的强力所占领。……中国也为西方化所压迫，差不多西方化撞进门来已竟好几十年，使兼受东方化很久的中国人，也不能不改变生活，采用西方化！几乎我们现在的的生活，无论精神方面、社会方面和物质方面，都充满了西方化，这是无法否认的。所以这个问题的现状，并非东方化与西方化对垒的战争，完全是西方化对于东方化绝对的胜利，绝对的压服！^①

梁漱溟所用的“西方化”、“东方化”多指“西方文化”、“东方文化”。这是要说明的。由上可知，梁漱溟看得很清楚：西方化是当今世界的趋势，顺其者昌，逆其者亡，世界上任何地方的人，要生存，就必须采用西方化。而且中国人的生活中已经“充满了西方化”。梁漱溟既然深知“不领纳西方文化立就覆亡”，他当然不会“反对西方文化”了。

梁漱溟说，可以把“文化”理解为“一个民族生活的种种方面”，这种种方面可归为三：精神生活方面，社会生活方面，物质生活方面。从这三个方面比较东西文化，梁漱溟指出，在精神生活方面，“的确是西洋人比我们多进了一步”，“中国人比较起来，明明还在未进状态的”。在社会生活方面，“西洋比中国进步更

^① 《梁漱溟全集》第一卷，第332—333页。

为显然”。在物质生活方面，“东方之不及西方尤不待言”。作了这三方面的比较以后梁漱溟总结说：

由此看来，所谓文化只有此三方面，而此三方面中东方化都不及西方化，那么，东方化明明是未进的文化，而西方化是既进的文化。所谓未进的文化大可以不必提起，单采用既进的文化好了！我记得有一位常乃德先生说西方化与东方化不能相提并论，东方化之与西方化是一古一今的；是一前一后的；一是未进的，一是既进的。照我们从生活三方面观察所得的结果看来，常君这种论调是不错的。我们看东方文化和哲学，都是一成不变的，历久如一的，所有几千年后的文化和哲学，还是几千年前的文化，几千年前的哲学。^①

梁漱溟在这里虽或间用他人的语气，但他所引述的观点是他所认可的。以这样的观点来看，“东方化即古化”，“西方化就是新化”。东方是未进步的文化，而西方是已经进步的文化，前者不及后者，所有这些都是梁漱溟所坦然承认的。既然如此，他又怎么会反对西方文化呢？

根据梁漱溟的叙述，新文化运动前期国人对东西方文化的对比，多受这样的观点影响：西方人是征服自然，东方人是与自然融合。持这种观点的人，他举出有金子马治、杜威、北聆吉。梁漱溟颇不以此种看法为然，在他看来，此种说法虽是事实，但“对于西方化实在有很大的忽略，不配作我们所要求的答案。我们且举最容易看见的那西方社会上特异的彩色，如所谓‘自由’、‘平等’——‘德谟克拉西’的倾向——也是征服自然可以包括了

① 《梁漱溟全集》第一卷，第340页。

的么？如果单去看他那物质上的灿烂，而蔑视社会生活的方面，又与同光间‘坚甲利兵’的见解有何高下呢？”^①

梁漱溟自己对东西文化对比的看法，始产生于1918年与张申府的谈论，“我当时叙说我的意见，就是我观察西方化有两样特长，所有西方化的特长都尽于此。我对这两样东西完全承认，所以我的提倡东方化与旧头脑的拒绝西方化不同。”^②

请注意，他明确申明他虽然提倡东方文化，但不是拒绝西方文化，更不是反对西方文化。他所完全承认的西方文化的两个特长是什么呢？他说：“所谓两样东西是什么呢？一个便是科学的方法，一个便是人的个性伸展、社会性发达。前一个是西方学术上特别的精神，后一个是西方社会上特别的精神。张君听着似乎不甚注意，但我自信甚坚，并且反觉得是独有的见解了。”^③梁漱溟的这个说法，在今天熟知“科学与民主”两大口号的人看来，似无稀奇。然而，我们所注意的是，据梁漱溟说，他之提出这两点，是在陈独秀的总结之前，所以他在前面的话说完后接着说：“到民国九年看见《新青年》六卷一号陈独秀君的《本志罪案之答辩书》说他们杂志同仁所有的罪案不过是拥护德赛两位先生罢了。”^④这表明，在1918年梁漱溟就已经看到西方文化的重要特点，并且这种看法与新青年派是一致的。尤其是他说“我对这两样东西完全承认”，完全赞成科学与民主，无怪乎艾恺认为，与文化融合派和全盘西化派相比，“梁漱溟的文化观却同陈独秀的持论更为一致”^⑤。

① 《梁漱溟全集》第一卷，第347页。

②③ 同上书，第349页。

④ 同上书，第350页。

⑤ 艾恺：《最后的儒家》，江苏人民出版社1993年版，第80页。

二、科学与民主

在科学与民主这两个方面，梁漱溟将东方文化与西方文化加以比较，我们可以通过这种比较看看梁漱溟对东方文化的认识。

梁漱溟指出，比起西方文化的“科学”来，“我们虽然也会打铁、炼钢、做火药、做木活、做石活、建筑房屋桥梁，以及种种的制作工程，但是我们的制作工程都靠那工匠心心传授的‘手艺’。西方却一切要根据科学——用一种方法把许多零碎的经验，不全的知识，经营成学问，往前探讨，与‘手艺’全然分开，而应付一切，解决一切的都凭科学，不在‘手艺’。……大约在西方便是艺术也是科学化；而在东方便是科学也是艺术化。”^① 这是他对西方的科学精神的充分肯定。

梁漱溟进而指出，“科学求公例原则，要大家共认证的；所以前人所有的今人都有得，其所贵便在新发明，而一步一步脚踏实地，逐步前进，当然今胜于古。艺术在乎天才秘巧，是个人独得的，前人的造诣，后人每觉赶不上，其所贵便在祖传秘诀，而自然要叹今不如古。”^② 他说，中国所讲的道理思想，“句句都带应用意味的道理，只是术，算不得是学。凡是中国的学问大半是术非学，或说学术不分。”^③ 这是对中国文化科学精神缺乏的批评。

① 《梁漱溟全集》第一卷，第354—355页。

② 同上书，第355页。

③ 同上书，第356页。

其次来看中国的政治意识与西方的民主观念的不同,他说,中国人的观念里,国家竟可不要皇帝,这简直是怪事,“他总想天下定要有个作主的人才成,否则岂有不闹哄的?闹哄起来谁能管呢?怎的竟自可不闹哄,这是他不能想象的,闹哄怎的可不必要有个人管,这也是他未从想象的。”^①在这里,我们怎么也找不到“崇拜中国固有文化”的影子。

“中国人看见西方的办法没有一个作主的人,是很惊怪了,还有看见个个人一般大小,全没个尊卑上下之分,也是顶可惊怪的。……几千年来维持中国社会安宁的就是尊卑大小四字。没有尊卑大小的社会,是他从来所没看见过的。”^②他更指出:“照中国所走那条路,其结果是大家不平等,同时在个人也不得自由。因为照那样,虽然原意只是把大家伙一同往前过活的事,由一个人去作主拿主意,但其势必致一个个人的私生活,也由他作主而不由个个人作主了。非只公众的事交给他,我们无过问的权,就是个人的言论行动,也无自由处理的权了。这就叫不自由。虽然事实上尽可自由的很,那是他没管,并非我有权。”^③所以,梁漱溟把中国的政治生活概括为“有权的无限有权,无权的无限无权”。他把西方政治生活的原则概括为“公众的事大家都有参与作主的权”,“个人的事大家都无过问的权”。^④这些都体现了他对西方的民主精神的发自内心的赞扬和充分肯定。

基于这种看法,他认为对中国人的传统政治意识加以改造,是非常急迫的事情,他指出,辛亥革命建立民国以来,政治的问

① 《梁漱溟全集》第一卷,第362页。

② 同上书,第363页。

③ 同上书,第364页。

④ 同上书,第365页。

题的原因,是“因为中国人民在此种西方化政治制度之下仍旧保持在东方化的政治制度底下所抱的态度。东方化的态度,根本上与西方化刺谬;此种态度不改,西方化政治制度绝对不会安设上去!”^①

由以上可见,说梁漱溟“反对科学与民主”如果不是根本误会了梁漱溟的思想,便是抢占政治制高点,以求在政治上把论辩对手压倒;这差不多成了 20 世纪文化激进派的常见的态度,许多无谓的争论亦由此而起。事实上,梁漱溟不仅完全肯定了西方文化体现出来的科学与民主,而且对自由、平等、权利有着强烈的诉求。同时可以看出,欧化论对中国文化弊病的批评,与梁漱溟对中国文化的批评也是基本一致的。此外,他对西方文化的伦理观念也有不少肯定,如他说:“西方人的伦理思想道德观念就与我们很不同了。最昭著的有两点:一则西方人极重对于社会的道德,就是公德,而中国人差不多不讲,所讲的都是这人对那人的道德,就是私德。……一则中国人以服从事奉一个人作为道德。”^②

总而言之,梁漱溟对西方文化的认识是:“西方的学术思想,处处看去,都表现一种特别的采色,与我们截然两样,就是所谓‘科学的精神’。”^③“西方人的社会生活处处看去都表现一种特别的采色,与我们截然两样的就是所谓‘德谟克拉西’的精神。”^④与对西方思想、政治的推崇相联系,我们可以清楚地看到梁漱溟对中国传统学术、政治弊病的明确的批评。

① 《梁漱溟全集》第一卷,第 337 页。

② 同上书,第 369 页。

③ 同上书,第 362 页。

④ 同上书,第 370 页。

三、面目与路向

再来看梁漱溟对西方文化特性的认识。他说：“如何是西方化？但是我们假如拿此问题问人，大家仓卒之间一定答不出来；或者答的时候列举许多西方的政治制度、社会风尚、学术思想等等。无奈此种列举很难周备，即使周备，而所举的愈多，愈没有一个明了正确的‘西方化’的观念。因为我们所问的，要求把许多说不尽的西方化归缩到一句两句话，可以表的出他来。使那许多东西成了一个很有意思的一个东西，跃然于我们的心目中，才算是将我们的问题答对了。”^① 和当时许多知识人一样，梁漱溟喜欢把东方文化与西方文化的对比，简化为“一句两句话”，从今天来看，这种作法难免不失之于片面，但在当时急欲对文化问题谋一解决的人来说，却成了必然的选择。

梁漱溟指出，以科学与民主为西方文化的特点和长处，“是人人都看到的，并非我特有的见地。自这两年来新思想家所反复而道，不厌其详的总不过是这个，也并非我今天才说的。”^② 我们在前面也指出，叙述梁漱溟对西方文化的把握，一方面使人了解他对西方文化确有较深刻的认识，另一方面显示他的立场根本不是反对西方文化。但这还不是梁漱溟文化观的特异之处。

在了解了西方文化的特长在科学与民主之后，与其他文化派别不同的地方在于，梁漱溟的思考并未到此为止，在他的继续思考中，他提出，人们都知科学与民主为西方化的特色，却没有

① 《梁漱溟全集》第一卷，第345页。

② 同上书，第370页。

人进一步去发问：“西方化——怎么会成功这个样子？……赛恩斯与德漠克拉西——是怎么被他得到的？……这样东西为什么中国不能产出来？”^①

首先，他之所以不以科学与民主为西方文化的概括为满足，是因为，在他看来，以“科学与民主”来概括西方文化的提法，并未能把西方文化“征服自然”的特点表示出来，这是一个缺点。^②其次，出于他的“一句话”的思想方式，他希望能把“科学”与“民主”这两点归结为“一种精神”，而不是两种彼此关系不清的精神。^③

更重要的是，他指出，中国人只是想把这两样东西“科学与民主”引进来，而他则认为在这两样东西后面还有更本质的东西。他说：

要知道这只是西方化逐渐开发出来的面目还非他所从来的路向。我们要去学他，虽然不一定照他原路走一遍，但却定要持他那路向走才行，否则单学他的面目绝学不来的。并且要知道西方化之所以为西方化在彼不在此。不能以如此的面目为西方化，要以如彼的路向为西方化的。^④

这就是说，科学与民主还是属于西方文化的“面目”，而不是“路向”。“此”指面目，“彼”指路向，他强调，西方文化之所以为西方文化者不在其“面目”，而在其“路向”。这“路向”才是西方文化的最根本的东西。

① 《梁漱溟全集》第一卷，第370页。

② 同上书，第350页。

③ 同上书，第351页。

④ 同上书，第371页。

梁漱溟为什么会提出这样一个看法呢？照他看来，用科学与民主来概括西方文化，其方法实际上是“从西方各种文物抽出他那共同的特异采色”。而他所采取的方法，则是“从这些特异的采色寻出他那一本的源泉”。这种寻找一种文化的“源泉”的方法，也就是找出此种文化的“路向”，或者说，找出此种文化的“意欲”。①

这就显示出梁漱溟的文化观是一种“深度文化观”，他所追求的不是一个文化外在的、可以归纳出来的“样法”，而是某种内在的、只能体会的“意欲”。从这里也就产生了他的文化哲学。他这样说明他所使用的文化研究方法：

我以为我们去求一家文化的根本或源泉有个方法。你且看文化是什么东西呢？不过是那一民族生活的样法罢了。生活又是什么呢？生活就是没尽的意欲(WILL)……和那不断的满足与不满足罢了。通是个民族通是个生活，何以他那表现出来的生活样法成了两异的采色？不过是他那为生活样法最初本因的意欲分出两异的方向，所以发挥出来的便两样罢了。然则你要去求一家文化的根本或源泉，你只要去看文化的根原的意欲，这家的方向如何与他家的不同。你要去寻这方向怎样不同，你只要[由]他已知的特异采色推他那原出发点，不难一目了然。②

所谓文化的根本或源泉，就是指文化的意欲之方向，由这意欲的方向才产生出生活的样法，不同的生活样法各具不同的色彩。

① 《梁漱溟全集》第一卷，第353页。

② 同上书，第352页。

于是，他最后得出了一个关于“什么是西方文化”的答案，这就是：西方化是以意欲向前要求为其根本精神的，或说：西方化是由意欲向前要求的精神产生“赛恩斯”与“德谟克拉西”两大异彩的文化。^①

四、三种路向说

到此为止，梁漱溟的文化观不仅不是反对西方文化的，在某种意义上，仍可以说他是很“西方化”的。你看，他要中国人不仅要学科学与民主，而且要中国人学习科学与民主所从来的“路向”，认为不如此，科学与民主就学不来。这不是比只讲科学与民主的人更要西方化吗？照这样一种讲法，他几乎可以说是从外到里的要彻底的“西方化”了。

不止如此，他不仅认为东方文化是未进步的，西方文化是比东方文化进了一大步的，而且他提出，如果没有西方的打入东方，东方是不会自然进步到西方的样子的。他说：

我敢说：如果欧亚的交通不打开，中国人的精神还照千年来的样子不变，那中国社会的经济现象断不会有什么变迁，欧洲所谓“工业革新”(Industrial Revolution)的，断不会发生。又如果回族同欧人不去侵入印度，听着印度人去专作他那种精神生活，我们能想象他那经济现象怎样进步么？^②

这一段话，也会被理解为梁漱溟认为中国和印度的进步太慢。

① 《梁漱溟全集》第一卷，第353页。

② 同上书，第375页。

到以上为止,我们所看到的梁漱溟,和欧化派没有什么分别。然而,正是在这一段话上,梁漱溟开始提出他的惊世之见:

我们先来拿西方化的面目同中国化的面目比较着看:第一项,西方化物质生活方面的征服自然,中国是没有的,不及的;第二项,西方化学术思想方面的科学方法,中国又是没有的;第三项,西方化社会生活方面的“德谟克拉西”,中国又是没有的。几乎就着三方面看去中国都不济,只露出消极的面目很难寻着积极的面目。

于是我们就要问:中国文化之根本路向,还是与西方化同路,而因走得慢没得西方的成绩呢?还是与西方各走一路,别有成就,非只这消极的面目而自有其积极的面目呢?有人——大多数的人——就以为中国是单纯的不及西方,西方人进化的快,路走出去的远,而中国人迟钝不进化,比人家少走了一大半。我起初看时也是这样想。……但其实不然。①

所有陈独秀等西化派所指列的中国文化的病症,梁漱溟都承认;所有欧化派所主张对西方文化的学习,梁漱溟都赞成。只有一条梁漱溟不能同于欧化派的,那就是他不能承认中国文化彻头彻尾的、全部是无价值的,这是他在理智和感情上都不能同意的。他所心存的,就是在学习西方文化的同时,给东方文化留下一块肯定的空间。

怎么做到这一点呢?他的方法是先承认欧化派的所有文化主张,然后再下一转语。他的第一步,是区分中、西、印三种文化

① 《梁漱溟全集》第一卷,第391—392页。

各有其“路向”：

差不多人类文化可以看作一条路线，西方人走了八九十里，中国人只到二三十里，这不是很明〔显〕的吗？但其实不然。我可以断言假使西方化不同我们接触，中国是完全闭关与外间不通风的，就是再走三百年、五百年、一千年也断不会有这些轮船、火车、飞行艇、科学方法和“德谟克拉西”精神产生出来。这句话就是说：中国人不是同西方人走一条路线。因为走的慢，比人家慢了几十里路。若是同一路线而少走些路，那么，慢慢的走终究有一天赶的上；若是各自走到别的路线上去，别一方向上去，那么，无论走好久，也不会走到那西方人所达到的地点上去的！中国实在是如后一说，质而言之，中国人另有他的路向态度与西方人不同的。^①

即使从这样的观点，也仍然可以得出西化论的结论，那就是，中国人一开始就走错了路，现在赶快走西方的路罢！换句话说，梁漱溟讲到这里，西方化论者，还是可以不加反对。那么，分歧由何而起呢？

分歧的开始就在于，如果说在新文化运动前期，梁漱溟基本上赞成欧化派的文化分析和政治主张，而惟独不能承认中国文化是全部无价值的话，那么，到了新文化运动的后期，梁漱溟就开始注意对西方文化弊病的批评，并由此对未来世界文化的走势提出大胆的预言，即西方文化在未来将发生改变，东方文化将在未来复兴。所以，简单的说，梁漱溟与欧化派的不同，主要的

^① 《梁漱溟全集》第一卷，第392页。

不是对“过去”的认识、也不是“当下”的选择不同，而是对“未来的发展”预测不同。

现在可以讲到梁漱溟早期文化观的核心——“三种路向说”。他认为，生活中解决问题的方法，也就是生活的样法，归结起来有三种：

第一，遇到问题，向前面下手，改造局面，也就是奋斗的态度。

第二，遇到问题，随遇而安，不求奋斗，而是求自我的满足

第三，遇到问题，就想取消问题和要求。^①

梁漱溟认为，西方、中国、印度的文化分别体现了这三种生活的态度，具体说来：

西方文化走第一路向，是以意欲向前要求为根本精神的。

中国文化走第二路向，是以意欲自为、调和、持中为其根本精神的。

印度文化走第三路向，是以意欲反身向后要求为其根本精神的。^②

这种提法，从人格化的方面可以很清楚的区别开来，有的人一心进取、向前追求；有人调和持中，随遇而安；有的人则对生活持否定态度。

上面说过，这三种路向说，一个西化论者也可以赞成，因为从这三种路向说，可以引出以进步观念为基础的彻底西化论的结论，即世界各国要生存，要现代化，都要走第一路向，才能发展经济、实现政治民主和个性发展。事实上梁漱溟也赞成走第一

① 《梁漱溟全集》第一卷，第381—382页。

② 同上书，第383页。

路向为今日中国所急。

如果仅仅是这样，梁漱溟岂不仍与欧化派完全相同了么？梁漱溟与欧化派当然有不同，因为从三种路向说中，他发展出与西化派主张不同的变化的文化观，一种对三种路向都可有肯定的文化观。质言之，他把对西方文化的肯定置于时间坐标的“现在”时段，而把对中国、印度文化的肯定移置到时间坐标的“未来”时段。简单地说，在他看来，世界文化正在发生大的变化，变化的趋势是，在“现在”，世界都应学习西方，走第一路向；而在“最近的未来”，世界将转向第二路向，即以前中国文化所体现的路向；到了“未来”，世界将转到第三路向，也就是以前印度文化所体现的路向。在这样一种时间的维度里，他使得中国与印度文化的价值仍能获得肯定，而不像西化派想做的那样，把中国与印度文化的价值在西方化的潮流中永远送回历史的博物馆。此外，除了这种“时间”的处理方式，梁漱溟还采用一种“空间”的方式，来安顿中国文化的位置，他与西化派一样批评、否定中国古代在“文明”方面的落后，如器物、制度、学术等，但不认为中国文化的“人生态度”是落后的，认为人生态度是无所谓进步落后的。事实上，他所谓未来中国文化的复兴，根本不是指器物、制度、学术，而是仅指人生态度的“路向”而言。

五、社会主义

梁漱溟的这种观点的确与众不同，一般的人会对中国、印度文化给以历史的肯定，而认为中国、印度文化虽然在历史上有其价值，但在现代化进程中已失去其价值。梁漱溟的看法正好相反，他认为中国、印度的文化属于早熟，所以在历史上不能满足

这些民族生活的需要、解决他们在这段历史发展中遇到的问题；但中国、印度文化的观念、态度是未来世界各民族生活所需要的，将有助于解决世界文化发展在未来遇到的问题。

梁漱溟之所以会做出这样的判断和估计，除了他对东方文化内在价值本来就有的肯定外，正是与这一时期知识分子对西方资本主义文化的弊病之省觉，与西方社会主义思想影响之深入有直接关联。他说明：“我们讲未来文化，并不是主张世界未来应当用某种文化，只指示现在的情形正朝着某方面去走。完全就客观的事实来看……我们从客观的观察所得，看出为现在全世界向导的西方文化已经有表著的变迁，世界未来的文化似不难测。”^① 这种从实然的事实出发建立的理论，在方法上是以实然的变化趋势来论述的，以实然的为合理的，以必然的为合理的。这体现了近代知识分子的意识受到世界历史推动，并且生怕落后于历史车轮的心态。也说明，梁漱溟的理论并不是以主观的好恶为立论基础，而是根据世界文化或者说西方文化的变化趋势提出来的。

那么西方已经显露出来的变迁是什么呢？梁漱溟指出，西方自中世纪以后，小生产转变为大生产，其主要原因，一是机器的发明，导致资本和劳动力的集中，带来了生产规模的急剧扩大；一是自由竞争，社会对产业不加干涉，人人各竞其利。他认为这种发展到现在已经是问题百出、矛盾尖锐，资本主义大生产的发展，使社会分化为资产阶级和工人阶级两大阶级，资本家对工人进行压迫，而工人还时时受失业的威胁。一方面是生产的无计划而发生过剩，一方面是生产过剩导致的工人失业。“照现

^① 《梁漱溟全集》第一卷，第488页。

在的办法竟然如此,这样的经济真是再不合理没有了!这种不合理的事决敷衍不下去。这全失我们人的本意,人自然要求改正,归于合理而后已。就是把现在个人本位的、生产本位的经济改正归到社会本位的、分配本位的。这出来要求改正的便是所谓社会主义。西方文化的转变就萌芽于此。”^① 梁漱溟所受到的社会主义思想的很大影响,在这里清晰可见。

这表明,在梁漱溟看来,社会主义的出现,使西方文化开始发生一个转变。从这里梁漱溟提出:

我们虽不能说现在经济将由如何步骤而得改正,但其必得改正则无疑,且非甚远之事。改正成功什么样子,我们也不便随意设想。但其要必归于合理,以社会为本位、分配为本位是一定的,这样一来就致人类文化要有一根本变革:由第一路向改变为第二路向,亦即由西洋态度改变为中国态度。这是为什么要这个样子呢?不为别的,这只为他由第一种问题转入第二种问题了。^②

这也就是说,梁漱溟认为,西方文化,也就是世界文化,将转向社会主义;而转向社会主义就意味着世界文化由第一种路向转变为第二种路向。换言之,社会主义的文化,在他看来,与中国的文化(在他即孔子思想),是属于同一种“路向”的。所谓第一种问题就是人对自然的关系,而第二种问题则是指人与人的关系。中国文化和社会主义文化都是以致力调整人与人的关系而见长的。

于是,梁漱溟指出:“近世以来,西洋的人生都是力持这态

① 《梁漱溟全集》第一卷,第491页。

② 同上书,第493页。

度；从这态度就有他那经济竞争……这种人生态度将随生存问题以俱逝。当西洋人力持这态度以来，总是改造外面的环境以求满足，求诸外而不求诸内，求诸人而不求诸己，对着自然界就改造自然界，对着社会就改造社会，于是征服了自然，战胜了权威，器物也日新，制度也日新，改造又改造，日新又日新，改造到这社会大改造一步，理想的世界出现，这条路便走到了尽头处！”^①又说：“盖人类将从人对物质的问题之时代而转入人对人的问题之时代，……以物的态度对人，人类渐渐不能承受这态度，随着经济改正而改造得的社会不能不从物的一致而进为心的和同——总要人与人间有真妥洽才行。又以前人类似可说在物质不满足时代，以后似可说转入精神不安宁时代；……凡此种种都是使第一路向，西洋态度不能不转入第二路向。”^②梁漱溟对近代资本主义前途所作的论断，与当时的社会主义者并无二致。当然，梁漱溟的说法也有许多混乱之处，如他有时把中国文化代表的第二路向说成是安分知足，向自我求调节，又说社会主义也是第二路向，其实社会主义是很难如此刻画的。但是梁漱溟也确有所见，因为儒家与社会主义之间确有一些相似之处。

由此可见，梁漱溟所说的“中国文化”实有二义，一是指中华民族创造的文化整体，其核心为儒家文化；一是指在中国历史文化中所体现出来的一种精神，一种文化的路向。在后者的意义上，“中国文化”并没有中国性，而是代表一种注重协调、平等、人性的文化路向与文化精神，它是可普遍化的。对梁漱溟来说，所谓世界文化将改变为中国文化，并不是说各民族都讲中文

① 《梁漱溟全集》第一卷，第494页。

② 同上书，第495页。

用中文念中文书,更不是说中国传统的物质文化、政治制度和学术体系将世界化,而是说世界各民族文化都在走向社会主义,而社会主义思想和社会主义运动所体现的生活态度,就是他所理解的中国古代儒家所倡导的人生态度。正是在这个意义上,他说中国文化亦有足为世界化而欧土不能外者。也正是在这个意义上,说梁漱溟是“儒家色彩的社会主义”,并无不当。他所说的未来的中国文化复兴,实是指儒家的人生态度与社会主义的政治经济制度而言。

也由以上可知,梁漱溟与欧化派在社会思想上的不同,在于梁漱溟在与欧化派同样要民主、科学、工业革命、个性发展之外,他还要社会主义。在社会—政治—经济的改造主张方面,梁漱溟前半截是与欧化论一致的,后半截则是社会主义。所以,说梁漱溟是保守主义、是反现代化、是反科学民主,都是不正确的。从社会政治思想来看,在本质上,梁漱溟是一个社会主义者。从文化的整体来看,梁漱溟既要西方化,又要社会主义,也要儒家和东方文化,虽然这三者对于他处于何种关系,他并没有给出清楚的交代,但也许可以说,他所主张的,是政治上的宪政主义、经济上的社会主义、文化上的多元主义。这种复杂的文化结构,是单元简易的心态很难了解的。

六、世界语境

梁漱溟为什么会提出这样的看法?除了他对东方文化中有价值的东西的深刻体认之外,世界变化的影响是一个重要的原因。这就引出一个重要的问题,即中国文化发展的世界语境。中国现代性的发展是在世界现代性的发展中被规定的,受着世

界政治经济文化的发展的影响而发展的。单纯的“激进—保守”的解释模式,并不完全能够解释中国近代文化的变迁。“保守”不一定是对“激进”的直接回应,而是产生于世界政治—文化的进程中的复杂互动。随着 20 世纪中国与西方交流的日益增多,中国对西方的了解不仅大大进步了,而且更加及时了。西方社会与思想的新的发展,在中国都会很快引起注意。特别是有关东西方文化与人类文化前途方面,西方思想文化界的动向,中国人更为敏感。

所以新文化运动的内部紧张与分歧,新文化运动的变化和发展,并不都是在中国文化语境中独立产生和孤立发展的。决不像郭湛波所说的,是陈独秀等提倡西方文化,然后忽起梁漱溟的反动思想。而是,批评、认识西方文化弊病的知识分子以及他们的批评言论,除了根于中国国内的社会变革的态度外,在很大程度上,是与西方世界的社会状况,与西方知识分子对西方文化的批评,与社会主义思潮和实践的出现有直接的关系。在这个意义上,中国知识分子对西方文化的批评,也是受西方文化影响而产生的。

众所周知,第一次世界大战和俄国十月革命,是 1919 年五四运动前最重大的世界历史事件,第一次世界大战和十月革命使得世界历史进入了一个新的时期,不仅对欧洲的历史进程而且对东方各国都产生了巨大的影响。第一次世界大战,标志着资本主义的内在矛盾的激化和爆发,带来了世界范围内的对西方近代资本主义的重新认识与反思。所以十月革命以后,倡导东西文明调和或重新肯定东方文化价值的人,与清末及民初的保守派根本不同的一点,是他们对西方文明认识甚多,对资本主义社会弊病有清楚了解,他们对西方近代的资本主义文明的揭

露批判,受到马克思和其他西方思想家的影响,常常切中其弊。而在此后,不正视资本主义文明的危机事实,照样完全抹杀中国固有文化的全部价值,为西方资本主义制度已经充分暴露的矛盾和弊病加以辩护,再把近代西方文化说成完美无缺,反而是在世界范围内的不合潮流。^① 这种世界文化环境对正待大力学习西方近代文明的中国知识分子来说,不啻于一种二律背反的宿命。

梁启超 1919 年赴欧洲,游历一年,在欧洲目睹了大战后欧洲的衰败凄惨,十分震惊,又与欧美的思想家交换意见,得到不少劝告。经过考察思考,归国后写了《欧游心影录》,1920 年 3 月至 8 月在《晨报》连载,引起一时讨论。

梁启超告诉国人,当时的欧洲充满了“世界末日、文明灭绝”的论调,他说:

我们自到欧洲以来,这种悲观的论调,着实听得洋洋盈耳。记得一位美国有名的新闻记者赛蒙氏和我闲谈(他作的战史公认是第一部好的),他问我:“你回到中国干什么事,是否要把西洋文明带些回去?”我说:“这个自然。”他叹了一口气说:“唉,可怜。西洋文明已经破产了。”我问他:“你回到美国却干什么?”他说:“我回去就关起大门老等,等你们把中国文明输进来救援我们。”我们初听见这种话,还当他是有心奚落我,后来到处听惯了,才知道他们许多先觉之士,着实怀抱无限忧危,总觉得他们那些物质文明,是制造社会险象的种子,倒不如这世外桃源的中国,还有办法。这

^① 参看罗荣渠:《中国近百年来现代化思潮的演变》,《从“西化”到“现代化”》代序,北京大学出版社 1990 年版。

就是欧洲多数人心理的一斑了。^①

他又说：

我在巴黎曾会着大哲学家蒲陀罗(柏格森之师),他告诉我说:“一个国民,最要紧的是把本国文化发挥光大,好像子孙袭了祖父遗产,就要保住他,而且叫他发生功用。就算很浅的文明,发挥出来,都是好的,因为他总有他的特质,把他的特质和别人的特质化合,自然会产生出第三种更好的特质来。你们中国,着实可敬可爱,我们祖宗裹块鹿皮拿把石刀在野林里打猎的时候,你们不知已出了几多哲人了。我近来读了些译本的中国哲学书,总觉得他精深博大,可惜老了,不能学中国文,我望中国人总不要失掉这份家当才好。”我听着他这番话,觉得登时有几百斤重的担子加在我肩上。

又有一回,和几位社会党名士闲谈,我说起孔子的“四海之内皆兄弟”、“不患寡而患不均”。跟着又讲到井田制度,又讲些墨子的“兼爱”、“寝兵”。他们都跳起来说道:“你们家里有这些宝贝,却藏起来不分点给我们,真是对不起人啊!”我想我们还够不上说对不起外人,先自对不起祖宗罢了。近来西洋学者,许多都想输入些东方文明,令他们得些调剂。^②

梁启超是到欧洲考察学习的,但在欧洲大战之后,他所遇到的欧

① 引自陈崧编:《五四前后东西文化问题论战文选》,中国社会科学出版社1985年版,第349页。

② 同上书,第371—372页。



洲思想家和名士们，却都想输入东方文明，这种对东西文明的认识，与新文化运动开始时期陈独秀等的绝对欧化论差别甚大。这种西方的情形对一心学习西方文化的先进的中国人来说，不可能不产生影响。

其实，在这一时期，不仅中国人到欧洲听到了这些对西方文明不满和丧失信心的言论，一些著名欧美思想家也到中国来，提出同样的观点。梁漱溟也必然受到这些看法的影响，在《东西文化及其哲学》中他从 1919 年杜威访问中国说起：

大约自从杜威来到北京，常说东西文化应当调和；他对于北京大学勉励的话，也是如此。后来罗素从欧洲来，本来他自己对于西方文化很有反感，所以难免说中国文化如何的好。……后来梁任公从欧洲回来，也很听到西洋人对于西洋文化反感的结果，对于中国文化有不知其所以然的一种羡慕。^①

杜威、罗素，这都是世界第一流的思想家，他们对中国文化的评价有肯定的方面，故认为东西文化应当调和。欧洲最有影响的一流知识分子，往往是对西方文化有严厉批判的人，他们所说的话，特别是他们到中国来对中国人说的话，当然会对中国知识分子发生重大影响。

不仅西方一流的知识分子是如此，东方的情形与 19 世纪也大不相同。事实上早在中国的变法运动时，托尔斯泰就曾写信给中国人，劝中国人不可变法。印度著名作家泰戈尔，冯友兰当时称他为“东方的一个第一流人物”，他在答冯友兰问东西文化

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》第一卷，第 331 页。

问题时表示,东西方文化的差异,不是等级的差异,而是种类的差异,“西方的人生目的是‘活动’,东方的人生目的是‘实现’。西方讲活动进步,而其前无一定目标……现在东方所能济西方的是‘智慧’,西方所能济东方的是‘活动’。”^① 他认为真理有两个方面,东方文化与西方文化各强调一面,东西方文化应可调和。

西方思想家当然并非全都持此种看法,但这些一流西方思想家对西方文明的批评和要求东西文化调和的主张,却是代表了当时西方文化内部的一个潮流,必然对中国的文化讨论产生影响,这是我们了解 20 年代初梁漱溟这一类思想家出现的重要背景。

在这种世界性变化中,中国思想与学术界,也逐渐发生与新文化运动初期的绝对欧化主义不同的转折,在新文化运动的中心北京大学,1920 年蔡元培赴欧考察,“北大同人为之饯行,席间讲话,多半认为蔡先生此行,于东西洋文化之沟通关系颇大,蔡先生可以将中国文化中之优越者介绍给西方去,将西方文化之优越者带回到中国来。”^② 此时,东西方文化融合的主张已经成了北大“多半”人的主张了。

七、全盘承受与根本改过

现在来看梁漱溟对中国当时所应走道路的看法。梁漱溟在其书中最后一节“我们现在应持的态度”提出三点:

① 《三松堂学术文集》,第 12—13 页。

② 《梁漱溟全集》第二卷,第 12 页。

第一，要排斥印度的态度，丝毫不能容留；

第二，对于西方文化是全盘承受，而根本改过，就是对其态度要改一改；

第三，批评的把中国原来态度重新拿出来。^①

对于中国人当时应当采取的态度，梁漱溟的意见很明确，就是要学习西方，要奋斗向前：

我们此刻无论为眼前急需的护持生命财产个人权利的安全而定乱入治，或促进未来世界文化之开辟而得合理生活，都非参取第一态度，大家奋往向前不可，但又如果不根本的把他含融到第二态度的人生里面，将不能防止他的危险，将不能避免他的错误，将不能适合于今世第一和第二路的过渡时代。^②

他又说：“我们眼前之所急需的是宁息国内的昏乱，让我们的生命财产和其他个人权利稳固些；但这将从何种态度而得作到？”他说，这必须从第一种态度而来，因为：

我们现在所用的政治制度是采自西洋，而西洋则自其人之向前争求态度而得生产的，但我们大多数国民还依然是数千年来旧态度，对于政治不闻不问，对于个人权利绝不要求，与这种制度根本不适合；所以才为少数人互竞的掠夺把持，政局就翻覆不已，变乱遂以相寻。故今日之所患，不是争权夺利，而是大家太不争权夺利；只有大多数国民起而

① 《梁漱溟全集》第一卷，第 523 页。

② 同上书，第 537 页。

与少数人相争，而后可以奠定这种政治制度，……在此处只有赶紧参取西洋态度，那屈己让人的态度方且不合用，何况一味教人息止向前争求态度的佛教？^①

“屈己让人”是第二种态度，“息止向前”是指第三种态度，梁漱溟认为这两种态度在“现在”都不可取。基于这种看法，他批评“旧派”的人不能彻底吸收科学与民主，他说：“这两种精神（指科学和民主）完全是对的；只能为无条件的承认；即我所谓对西方化要‘全盘承受’。怎样引进这两种精神实在是当今所急的；否则，我们将永此不配谈人格，我们将永此不配谈学术。你只要细审从来所受病痛是怎样，就知道我这话非激。所以我尝叹这两年杜威、罗素先到中国来，而柏格森、倭铿不曾来，是我们学术思想界的大幸；如果杜威、罗素不曾来，而柏格森、倭铿先来了，你试想于自己从来的痼疾对症否？”^② 这都明确说明梁漱溟所主张当下中国人的态度，根本不是反对西方文化，而是主张彻底吸收科学与民主，采用奋发向前的人生态度。

与欧化派的不同在于，鉴于当时资本主义的危机重重和矛盾激化显著以及社会主义运动的方兴未艾，梁漱溟主张对西方文化的吸收应当是有修正的吸收，“因为那西洋人从来的人生态度到现在已经见出好多弊病，受了严重的批评，而他们（指陈独秀）还略不知拣择的要原盘拿过来。虽然这种态度于今日的西洋人为更益其痛苦，而于从来的中国人则适可以救其偏，却是要修正过才好。”^③ 就是说，虽然这第一种态度已经在西方受到批

① 《梁漱溟全集》第一卷，第534—535页。

② 同上书，第532—533页。

③ 同上书，第531页。

评,但在中国仍然需要采取这种态度,只是应有所修正,因为“要鉴于西洋化弊害而知所戒,并预备促进世界第二路文化之实现”^①。这都说明梁漱溟学习西方是坚定的,他提出的修正也是明智的。

如何在吸收的同时有所修正呢?他说:“我意不过提倡一种奋往向前的风气,而同时排斥那向外逐物的颓流。”他认为这也就是孔子所说的“刚”^②。“奋往向前”就是第一路向;这里“同时排斥向外逐物”,便是“提倡奋往向前”的一种限制和修正,不纯是第一种路向。他说:“现在只有先根本启发一种人生,全超脱了个人的为我,物质的歆慕,处处的算帐,有所为的而为,……只有这样向前的动作可以弥补了中国人夙来缺短,解救了中国人现在的痛苦,又避免了西洋的弊害,应付了世界的需要,完全适合我们上以来研究三文化之所审度。这就是我所谓刚的态度,我所谓适宜的第二路人生。”^③ 这哪里有一点反对西方文化的影子?

所以梁漱溟的主张,其实是“当下的西方化”和“未来的东方化”,并且这种思想并非从文化的民族性出发,而是从文化的普遍性出发,是从人类作为整体而面对的问题出发。所以“未来的东方化”,并不是他的复古的梦想,而是对人类未来所面对的问题的一种言之成理的预见。所以,他把理想人生归结到孔子的人生态度,根本不意味着他想在政治、经济、学术上“复古”;他所谓未来是中国文化的复兴,并不妨碍他在当下主张全盘承受西

① 《梁漱溟全集》第一卷,第531页。

② 同上书,第537—538页。

③ 同上书,第538—539页。

方化；而他在当下主张采取第一路向，与他提防资本主义弊害和主张未来实行社会主义亦无矛盾。事实上，从社会主义思想与实践对梁漱溟的影响来看，梁漱溟的思想与其说是“保守”的，更不如说是“进步”的。

八、文化多元主义

回到文化三路向说，梁漱溟认为，三种路向是起于人生所遇到的三种基本问题，这人生的三种问题是，求物质世界的满足，求与他人他心的沟通，求生命的永久。^①

在梁漱溟看来，每一文化都是一种人生态度或意欲路向的表现，因此，每一文化的态度总是偏于一个方向，所以每个文化“都有其好的地方，都有其不好的地方”，不能片面地说哪一文化就是好的文化，哪一文化就是不好的文化。其次，文化虽不能说孰好孰坏，但文化有适合不适合人类问题的差异。^②应当说，这是一种多元文化主义的态度。在我看来，以梁漱溟的立场，他的主张应当是，作为结果的文明是可以比较其优劣的，但作为态度的文化并无好坏之分。

在梁漱溟看来，人类面对的问题一方面是普遍的，一方面又是变迁的。认为人类发展的第一阶段是处在第一问题为主的时期，这个时期以文化的第一路向为适合。当第一问题解决之后，人类便面临第二问题为主的时期，这个时期便以第二路向为适合。第二问题解决之后，人类便面临第三问题为主的时期，文化

① 《梁漱溟全集》第一卷，第379—381页

② 同上书，第525页。

的第三路向便最为适合了。他显然认为无论任何民族都会遇到这三大问题,而且三大问题是一定按人与物、人与人、生与死这样的序列历史地展开的。如果一个民族的文化在第一阶段时却发展出第二或第三路向的文化并受其支配,则此民族就不能顺利解决第一问题,甚至导致失败。但此文化的价值将在第二阶段或第三阶段时体现出来,将适合于第二或第三阶段的人类问题。

梁漱溟认为,人类生活只有三大根本态度,三大根本态度演为世界三大系的文化,而“这三态度都因人类生活中的三大项问题而各有其必要与不适用”。希腊、中国、印度,“自其成绩论,无所谓谁家的好坏,都是对人类有很伟大的贡献。却自其态度论,则有个合宜不合宜;希腊人态度要对些,因为人类原处在第一项问题之下;中国人态度和印度人态度就嫌拿出的太早了些,因为问题还不到。……西洋文化的胜利,只在其适应人类目前的问题,而中国文化印度文化在今日的失败,也非其本身有什么好坏可言,不过就在不合时宜罢了。人类文化之初,都不能不走第一路,中国人自也这样,却他不待把这条路走完,便中途拐弯到第二路上来;把以后方要走到的提前走了,成为人类文化的早熟。但是明明还在第一问题未了之下,第一路不能不走,那里能容你顺当去走第二路?……并且耽误了第一路的路程,在第一问题之下的世界现出很大的失败。”^① 所以,“我们东方文化其本身都没有什么是非好坏可说,或什么不及西方之处;所有的不好不对,所有的不及人家之点,就在步骤凌乱,成熟太早,不合时宜。并非这态度不对,是这态度拿出太早不对,这是我们唯一致误所

^① 《梁漱溟全集》第一卷,第526页。

由。”^① 这种说法正是当今后殖民时代有广泛影响的“文化相对主义”的观点。同时，梁漱溟的这种文化观也是一种多元文化论，与那种把人类文化看成单线发展，而又把西方文化看成这一单线发展的最高成果的看法，是相对立的。单线的文化进化论是与西方文化中心论相结合的，是把东方文化看成是人类幼年的文化；而梁漱溟的文化观，并不妨碍他在政治经济上对西方文化的全盘吸收，但会使他对自己的文化在进行批评的同时，不丧失其文化自信，而获得一种文化心理的平衡。

梁漱溟思想很清楚，但他的说法也有不少矛盾和不圆通之处。如他说：“现在的西方文化，谁都知道其开辟来历是在‘文艺复兴’，而所谓‘文艺复兴’者更无其他解释，即是西方人从那时代采用我们所说‘第一条路向’之谓也。原来西方人的生活，当古希腊罗马时代可以说是走‘第一条路向’，到中世纪一千多年则转入‘第三条路向’，比及‘文艺复兴’乃又明白确定的归到第一条路上来，继续前人未尽之功，于是产生西洋近代之文明。”^②

这里的问题首先是，为什么西方文化会从第一路向自发转到第三路向，又自发转回第一路向；而中国和印度要始终在一条路向上走？梁漱溟相信中国、印度如果没有西方介入，必然永远在一条路向上走下去而不改变，这与他讲西方人的路向却能几经变化是不相一致的。事实上任何一个文化在每个阶段都是可以因应所面对的问题而进行选择的。

其次，一种文化在解决征服自然方面的工具理性的不发达，不等于这个文化就没有价值，因为它可能发展的是价值理性或

① 《梁漱溟全集》第一卷，第 529 页。

② 同上书，第 383 页。

生死智慧,在这一点上梁漱溟是正确的;但早熟之说是一种脱离历史的讲法,假如印度古代自然条件优越,人与自然的矛盾不突出,他的不以第一路向为主导的文化,就恰是与他当时所处的历史环境相适宜的,而不能说是不适宜的。

再次,东方文化的价值,不仅在第二或第三问题成为主要问题时才有价值,就是第二、第三问题未成为主要问题时也有其价值。同时,一个大的文化,其中往往包括几个不同子系统,分别处理不同路向的问题,梁漱溟把西方文化仅仅说成是奋斗向前的,其实不免成为一种归约主义。

在梁漱溟的《东西文化及其哲学》一书中,可以说没有出现“现代”、“现代化”的观念,现代是相对古代或传统而言,而梁漱溟是把资本主义以前的历史(包括资本主义),统作为人类面对第一种问题的历史阶段。从而,他并不认为东方民族面临的任务是文化的从古代到近代的转型,而是认为东方文化的转型是从早熟的路向改变为正常的路向;即古代东方文化的本质不是“古代性”的,而是“未来性”的。在此意义上,东方文化的问题本质上不是太落后了,反而是太超前了。他的这些独特的文化—历史的说法虽然与近代文化的主流话语不同,但这并不妨碍他在实际的政治、经济道路的选择方面持与西化主义、社会主义相同的主张。

九、进步与保守

在本章结尾的时候,我们简单讨论一下梁漱溟早期文化观提出的心理背景。梁漱溟生于1893年,少年受新式教育,未曾读过四书五经,中学时秘密参加革命组织,青年时代思想激

进，他曾说：“我在清末时为一立宪者，其后又转变而为革命论者。”^①“我从前是非常之信佩西洋近代政治制度，认为西洋政治制度是非常合理的，其作用是非常巧妙的。我彼时总是梦想着如何而可以使西洋政治制度到中国来实现，自十五岁起一直到二十余岁都是如此。”^② 他的父亲生前怀疑共和制度，梁漱溟常常与之发生冲突，“公（指梁漱溟父亲）痛嫉议员并疑其制度，而溟力护国会。语必致忤，诸类于是，不可枚举”，梁漱溟与其父政见不合，坚决赞护共和制度，因而每与其父相争相执。^③ 与梁漱溟在政治上是共和民主主义相对照，在文化（人生态度）上，在整个 20 世纪 10 年代，他都是信奉佛教的。而这二者对于他，并无矛盾。遗憾的是，文化激进主义者似乎永远不能理解这一点。

他在后来的自述中说：“民国六年，我应北京大学校长蔡子民先生之邀入北大教书，其时校内文科教授有陈独秀、胡适之、李大钊、高一涵、陶孟和诸先生。陈先生任文科学长。兹数先生即彼时所谓新青年派，皆是崇尚西洋思想，反对东方文化。我日夕与之相处，无时不感觉压迫之严重，……非求出一解决的道路不可。”^④ 他在另一处又说过：“当时的新思潮是既倡导西欧近代思潮（赛恩斯与德谟克拉西），又同时引入各种社会主义学说的。我自己虽然于新思潮莫逆于心，而环境气氛却对我讲东方哲学的无形中有很大压力。就在这压力下产生出来我《东西文

① 《梁漱溟全集》第二卷，第 19 页。

② 同上书，第 18 页。

③ 同上书，第 17 页。

④ 同上书，第 11—12 页。

化及其哲学》一书。”^① 这说得再明白没有了。梁漱溟对新思潮“莫逆于心”！这是他的思想的一个方面，同时，作为一个专讲东方哲学的人，他在当时又受到反东方文化的压力，他的著作的目的，无疑是把其对新思潮的莫逆于心和对东方人生态度的价值肯认加以结合。从个人的方面来看，这种努力是为了解决其文化心理的迷惘和失衡。从时代来看，这体现了当时相当数量的一批知识分子在文化转型时代的自我调适。这也更加证明了我们在上面所说的，梁漱溟早期的文化观不仅不是新青年派和其他新派者当时所使用的什么“反动”、“保守”可以刻画的；相反，他处理文化问题的方式是当时知识分子多元的“进步”的表现之一。

梁漱溟晚年与艾恺的谈话非常有趣，后者似乎是一个反现代化论者和文化保守主义者，所以他总是用这样的问题问梁漱溟。梁漱溟的文化观当然可以说在某方面是文化保守主义，可是在梁漱溟的回答中，却很难看到对艾恺的反现代化和文化保守主义主张的共鸣。结果，至少一定程度上，艾恺发现他面对面与之谈话的梁漱溟，与他在书中所刻画为“保守主义”的思想面貌，很难一致：

梁：“……我认为发展总是好的。”

艾：“发展总是好的”这个话，你真是与保守主义的相反。^②

艾：保守这个词，有的时候很难下定义，我的书的前面也讨论过这个问题。有些中国人、有些外国人把保守主义

① 《梁漱溟全集》第二卷，第697—698页。

② 《梁漱溟全集》第八卷，第1168页。

或者保守加于梁老师的头上了,那你甘心承认?还是反对?

梁:我当然不是。我不保守,从刚才的话里头可以看出来我不保守。^①

综上所述可见,就其早期文化观来看,梁漱溟根本不是反对西方文化,而是反对反东方文化;不是反对科学民主,而是始终称扬德先生和赛先生;不是代表农业宗法封建思想,而是主张生产社会化的社会主义;他对东方文化的看法与其说是文化保守主义,不如说是文化多元主义;梁漱溟的思想不是站在“过去”而“反现代化”,乃是站在“未来”来“修正”资本主义。他的早期文化观既有对文化问题的深刻睿见,又是浸润千年传统文化的知识分子维持文化自信的一种安顿,同时也是世界范围内的现代性经验的一种体现。

通过梁漱溟这个个案来回顾新文化运动十年的历史,我们可以了解,有关中西文化的争论,往往并不是起于对科学与民主的诉求有何对立,而是全盘的反传统主义与其所引起的反反传统主义的论争。在五四文化转型时代,知识分子在政治—社会要求方面基本一致,但转型中的文化矛盾对不同的具体个人具有不同的意义,每个人所需要的处理这一矛盾的方式不可能相同。且不说对文化的价值的体认程度有别,一个明显的事实是,有的人只要把历史的文化传统简单抛开,就可以说服自己投身社会活动;而有的人则需要对文化传统做出较复杂的安顿,才能心安理得地参与进步的潮流。但在推动中国向前进步这一点上则是一致的。这表现出,非西方国家在近代化的进步过程中,妥

^① 《梁漱溟全集》第八卷,第1175页。

善处理文化认同的问题始终是一重要课题。站在整个世纪的大历史角度来看,可以说,20世纪中国的社会—文化变迁,不仅是一个现代化的过程,也应看做中国文化“持续”(CONTINUITY)—“变化”(CHANGE)的过程。从后一点说,这个过程就是既保持文化认同,又致力文化改造和创新的过程。因此,新文化运动中彼此争论的各派,其实都是20世纪中国进步过程的参与者、推动者,各自从不同的方面、在不同的程度上对这一过程做出了贡献。

“五四精神”应当涵盖那一代知识分子努力的“入世使命感”与民族自强的心灵。^① 不能认为只有继续反传统才是继承五四精神。殷海光被认为是台湾继承五四精神的代表,但他对中国传统文化的态度在其生命最后几年有重大的改变,林毓生曾就此指出:“这是激烈的五四反传统思想后期的光荣发展,同时也象征着五四时代趋近结束,一个继承五四自由主义传统,而不受五四反传统思想所囿的新时代的到来。”^② 这不仅对自由主义是如此,如果我们不能摆脱那种以为只有继续反传统才是继承五四精神的想法,我们就永远不能迎来文化发展的那个新时代。令人欣慰的是,在五四运动80年之后,我们在中国思想界终于隐约看到了这个时代的来临。

① 林毓生:《热烈与冷静》,上海文艺出版社1998年版,第119页。

② 林毓生:《中国传统的创造性转化》,三联书店1988年版,第313页。

梁漱溟的《中国文化要义》与 马克斯·韦伯的中国文化观

1920年夏马克斯·韦伯猝然去世。同一年秋天,《北京大学日刊》开始连载梁漱溟“东西文化及其哲学”讲演记录。^①这两件事并无联系,两人的思想亦不见有相互影响的地方。然而,这两位学者从现代社会发展的立场对中国历史文化所作的透视,在20世纪中国和西方学术界具有代表性,他们讨论的问题也具有密切的关联。

韦伯1916年发表的《中国的宗教:儒教与道教》与梁漱溟1949年出版的《中国文化要义》,在中国大陆都曾长期与世隔绝,直到80年代中才由海外学界的讨论引起国内知识界的关注。在20世纪西方学界,韦伯的中国文化观在中国研究领域占有重要地位,特别是晚近从事中国研究的学者,鲜有不以韦伯为出发点的。在20世纪中国,梁漱溟对中国文化的看法亦占有一个特殊的地位,他的看法虽然不能代表多数学者,但其深刻性丝毫不逊于韦伯。自从《东西文化及其哲学》发表后,梁漱溟素以文化哲学家知名于学界,他的著作很少被视为社会科学著作。

^① 王宗昱:《梁漱溟年表》,台北东大图书公司1992年版,第308页。

但事实上,代表梁漱溟成熟思想高峰的《中国文化要义》,是一部研究古代中国社会结构与价值取向的专著,^① 取径与社会学、文化人类学的关系极为密切,他的讨论和着眼之处更在许多地方与韦伯相近,尤其是,梁漱溟对中国文化的看法和把握在许多地方要比韦伯更为深刻和准确。因此,在研究梁漱溟的时候,将《中国文化要义》作为社会科学著作与《中国的宗教:儒教与道教》作一比较,以重新认识梁漱溟中国文化观的意义和贡献,应是一件有意义的工作。

一、中国文化的特征

梁漱溟在《中国文化要义》(以下简称《要义》)一开始就提出中国文化具有七个特性,这就是:一、独自创发;二、自成体系;三、历久独存;四、同化力最强;五、民族融拓最大;六、文化成熟后 2000 年来不复进步;七、于四周影响既远且大。^② 然后,他又将中国文化常常被人指说的特异处加以罗列,共计十四特征:

第一,广土众民。

第二,偌大民族之同化融合。

第三,历史长久,并世莫与之比。

第四,中国文化之力量伟大而莫知其所在。

第五,社会历久不变,文化停滞不进。

第六,没有宗教的人生。

① 艾恺也认为,到 40 年代后期,“梁漱溟分析重点的总的方法和观点则从哲学转向了社会学和史学”,“他的文化理论的第二次表述可以取名为‘中西文化及其社会’”。见《最后的儒家》,第 182 页。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,台北里仁出版社 1982 年版,第 3 页。

第七,家族制度在全部文化中占重要地位。

第八,学术不向科学前进。

第九,缺乏民主、自由、平等的要求与制度。

第十,道德气氛特重。

第十一,不像国家。

第十二,无兵文化。

第十三,孝的文化。

第十四,隐士的文化。^①

根据我们的看法,这十四大特征可分为三组。第一组为中国文化与中华民族的外在特征,即广土众民、历史长久、文化停滞等;第二组为用正的方法描述的中国文化特征,即家族制度突出、道德气氛特重;第三组为用负的方法描述的中国文化特征,即缺乏宗教、缺乏科学、缺乏民主、不像国家。第一组的特征与前面说的七个特征相当,重在文化现象;第二、三组的特征则指向社会文化的结构特色,是中国文化更内在的一些要素。当然,这些特征的罗列明显地与观视主体的参照体系有关,如文化现象的所谓停滞、文化结构的诸种所谓缺乏,都是比照西方文化所得出的结论。同时应当指出,上述所谓中国文化的个性与特征并非梁漱溟的独到发现,而是民初以来各个学科的学者们在批判地审视中国文化的过程中不断提到过的。梁漱溟所提供的独到的见解,乃在于他对所有上述特点的来由的解释。

冯友兰也曾经力图为传统的中国文化诸特征找出一个一以贯之的解释,他是用“生产的家庭化”解释这些特征的。^② 梁漱

① 《中国文化要义》,第3页。

② 冯友兰:《新事论》,见《三松堂全集》第四卷,第256页。

溟所建立的解释则复杂得多。他认为：

中国人的家之特见重要，正是中国文化特强底个性之一种表现，而非第为生产家庭化之结果，自亦非生产家庭化底社会之通例，如冯先生所谓共相者。^①

梁漱溟认为“中国人的家是极特殊底”，他认为冯先生把它看成平常事，看成是产业革命前各处的通例，这是不对的。他指出，冯先生的主张来自唯物史观，注重生产方法的改变与进步，而这并不能解释中国文化的特点。他更重视的是“社会构造”，梁漱溟指出：

一时一地之社会构造，实即其时其地全部文化之骨干，此外都不过是皮肉附丽于骨干的。若在社会构造上，彼此两方差不多，则其文化必定大致相近；反之，若社会构造彼此不同，则其他便也不能不两样了，此并非说，其他都是被决定的，不过指出这里是文化要领所在。^②

这显然表示，冯友兰的说法只能解释“古今之别”，而无法解释“东西之异”。事实上，正是这种视点的不同，导致了两个人文化观的整个差别。按照梁漱溟的立场，如果从文化学和历史发生学的角度看，只有说明了东西之异，以及东西之异所由生，才能理解西方之所以进于“近”，和东方之所以滞于“古”。他认为，中西文化之不同，是由彼此的社会构造，也就是我们现在所说的社会结构的不同所决定的。他所说的社会结构的不同，并不是专

① 《中国文化要义》，第36页。

② 同上书，第45页。

指近代以来中西社会的不同,而是指中国与西方传统社会结构的不同。

梁漱溟进而指出,中西传统社会结构的不同,又导源于我们现在所谓“轴心时代”中西宗教演进之不同:

以我所见,宗教问题实为中西文化的分水岭。中国古代社会,与希腊罗马古代社会,彼此原都不相远底。但西洋继此而有的文化发展,则以伟大宗教若基督教作中心;中国却以非宗教底周孔教化作中心。从此两方社会构造演化不同,悉决于此。^①

梁漱溟对宗教与社会结构的特别重视,很容易使我们联想到韦伯。下面,就让我们先来看一看梁漱溟是如何用宗教文化与社会结构的相互作用(交相为用)来分析中国文化与社会的。

二、伦理本位与集团本位

梁漱溟对中国社会结构的看法是通过与西方历史的比较而后得出来的。他认为,从社会构造上说,有若干种社会形态,如家族本位的社会、个人本位的社会、社会本位的社会、伦理本位的社会。梁漱溟说:“西洋近代社会是个人本位的社会——英美显其例;而以西洋最近趋向为社会本位底社会——苏联显其例。那么我们应当说中国是一‘伦理本位底社会’。‘家族本位’这话不恰当,且亦不足以说明之。只有宗法社会可说是家族本位,此

^① 《中国文化要义》,第49页。

见甄克斯《社会通论》，中国却早蜕出宗法社会。”^① 冯友兰以古代社会为家庭本位的社会制度，无论东方西方皆然；又以近代西方社会为社会本位的社会。梁漱溟则认为，近代社会中，英美为个人本位的社会，苏联为社会本位的社会；而古代社会中，中国与西方皆非家庭本位社会，家庭本位的社会只有东西方上古时代（中国宗周以前、西方古希腊罗马以前）才可以当之。按照梁漱溟的看法，如果说上古时代的宗法社会是“家族本位的社会”，近代西方的资本主义社会是“个人本位的社会”，当时的苏联社会主义社会是“社会本位的社会”，古代中国是一“伦理本位的社会”，那么，古代西方则是超越家族的“集团本位的社会”。梁漱溟虽未明确用“集团本位”一词，但从其强调西方集团生活来看，以古代西方为集团本位的社会应无可疑。

	中国	西方
上古	家庭本位（宗法社会）	家庭本位
古代	伦理本位	集团本位
近代	……	个人本位 社会本位

梁漱溟认为，西方社会自古希腊罗马之后，即为一集团生活的社会。何谓集团生活？第一，要有一种组织而不仅仅是一种关系之存在。第二，其范围超于家族，且不依家族为其组织之出发点。第三，在其范围内每个人都感受一些约束。^② 梁漱溟指出：“自宗法制度既破，凡说到集团，就是超家族底。只有超家族底组织，乃足以当集团之称。”^③

① 《中国文化要义》，第 80 页。

② 同上书，第 70 页。

③ 同上书，第 52 页。

根据他当时所看到的历史学著作,他认为,古希腊罗马时代宗法制度已经解体,但还未形成大集团生活:“我们要知道希腊罗马古代社会却一般地通是集团生活,它虽以家作核心,而以(一)附属人数众多;(二)阶层分别;(三)家长权威;(四)产业共有种种情形,其生活不能不说是集团底。但以其精神低浅,意识狭隘,不可能为大集团。大集团不再以一家一姓作核心,必待基督教回教出来,而后得以构成。”^①

何以基督教精神可以开出超家族的大集团组织呢?梁漱溟认为,基督教精神可以约为三点:第一,从前有多少家邦就有多少神,现在神绝对惟一,超于世界之上以主宰之。第二,人人皆以上帝为父,彼此如兄弟相亲,不复分别族内族外。第三,超脱世俗,使宗教与政治渐分,国家政府得以独立。“宗法制度之破灭,超家族底组织之开出,实以这种新精神为之先。”^②另一方面,“我们不可误会大集团生活就从宗教家的意识要求造出来。造成西方人之集团生活底,是事实,不是理念。不过这些事实,却特别与基督教有关。”^③照梁漱溟看来,精神的东西只是历史过程的必要条件,基督教打破了家族小群和阶级制度,组织起人人如兄弟的超家族团体——教会,由集团生活逐渐培养起团体意识,又加上基督教对异教的排他性极强,它所引起血的战争进一步强化了这种集团精神。

中古以还,集团生活在西方的巩固还有一些其他的历史条件。“在政治上,它是由于大帝国之失势解体,给予了在各个地方上起来的机会,而使一切零弱者不得不各有所依附,以求存。

① 《中国文化要义》,第51页。

②③ 同上书,第53页。

这样,就形成了许多封建集团。”在经济上,则因回教征服地中海三面,交通大动脉断绝,都市没落,“整个西欧,自八世纪之末反拨到自然经济的农业社会。……那些封建制度下经济自给自足底大小单位,恰又不期然构成集团底生活。”^① 梁漱溟引述了许多历史学家的论述,以指证“西方人在中古农业生活里,实在是集团底”^②,自然,他也引述了许多材料说明中世纪都市中的行会的集团生活。所有这些,都是力图通过强调“西洋中古社会,其集团性太强”来揭示西方中古社会的社会结构与文化特点。

在集团生活中,个人与团体的关系,和个人在家族中的关系不同,“第一,于此确识个人隶属团体,团体直辖个人。第二,于此公认团体中个个人都是同等底。”^③ 由团体生活的教训和锻炼,便培养起“第一,公共观念;第二,纪律习惯;第三,组织能力;第四,法治精神;这四点亦可总括以‘公德’一词称之”^④。

那么,中国社会的结构与西方社会的结构有何不同呢? 梁漱溟认为,关键在于古代中国的社会不是一种集团本位底社会。同时,他认为,把传统中国社会看成家族本位的社会,这种看法虽然很普遍,但却并不恰当。他认为,传统中国社会“是一伦理本位底社会”。

什么是伦理社会呢? 梁漱溟说:

人一生下,便有与他相关系之人(父母、兄弟等);人生

① 《中国文化要义》,第 56 页。

② 同上书,第 59 页。

③ 同上书,第 62 页。

④ 同上书,第 65 页。

且始终在与人相关系中而生活(不离社会)。如此则知,人生实存于各种关系之上。此种种关系即是种种伦理。伦者,伦偶;正指人们彼此之相与。相与之间关系遂生。家人父子,是其天然基本关系;故伦理首重家庭。父母总是最先有的,再者有兄弟姐妹,既长则有夫妇,有子女;而乡党戚党亦即由此而生。出来到社会上,与教学则有师徒,与经济则有东伙,与政治,则有君臣官民;平素多往返,遇事相扶持,则有乡邻朋友。随一个人年龄和生活之开展,而渐有其四面八方若近若远不尽底关系。是关系,皆是伦理;伦理始于家庭,而不止于家庭。^①

梁漱溟关于伦理的定义尚不严密。因为,如果人与人的关系就是伦理,那么,任何一个社会都是某种人与人关系的社会,则一切社会都可说是伦理社会了。事实上,梁漱溟所说的“伦理关系”显然是指家族与拟家族关系,他所说的“伦理社会”亦是指把一切社会关系家族化的社会。他指出,伦理关系的特点是在这种关系中的人之间有情分、有情义,“伦理关系即是情谊关系”^②。在这种关系中是以义务相调节。所以,在这个意义下,不只是家庭和家族,一切以义务相调节的情谊关系在性质上都属于伦理关系。他指出:

举整个社会各种关系而一概家庭化之,务使其情益亲,其义益重。由是乃使居此社会中者,每一个人对于其四面八方底伦理关系,各负有其相当义务;同时,其四面八方与

① 《中国文化要义》,第80页。

② 同上书,第81页。

他有伦理关系之人，亦各对他负有义务。全社会之人，不期而辗转互相联锁起来，无形中成为一种组织。^①

这样一种社会即是“伦理本位”的社会。

伦理社会的主导原则是情理，而不是法律。如“一家之中，老少、尊卑、男女、壮弱，其个别情形彰然在目；既无应付众人之烦，正可就事论事，随其所宜。更以密迩同处，一切隐微曲折彼此无不了然相喻，难以抹杀不顾。而相亲如骨肉，相需如手足，亦必求其细腻熨帖，乃得关系圆满，生活顺畅。此时无需用其法治，抑且非法所能治。”^②

伦理社会的出发点是家庭或家族，由于中国没有西方发展超家族集团生活的精神的、物质的历史条件，所以缺乏集团生活和由集团生活养成的习惯，导致对家庭、家族生活的倚重，并产生由此而来的习惯与偏重。经济和政治也无不受到此种社会构造的影响。由于伦理社会是重情谊的社会，相互依赖，而以义务来调节，使得无论在政治或经济领域中“权利”的观念都不发展。在政治上，“比国君为大宗子，称地方官为父母，视一国如一大家庭。所以说‘孝者所以事君，弟者所以事长，慈者所以使众’；而为政则在乎‘如保赤子’。自古相传，二三千年一直是这样。这样，就但知有君臣官民彼此间之伦理底义务，而不识国民与国家之团体关系”；“不但整个政治构造，纳于伦理关系中，抑且其政治上之理想与途术，亦无不出于伦理而归于伦理”。^③

① 《中国文化要义》，第 81 页。

② 同上书，第 66 页。

③ 同上书，第 84 页。

三、职业分途与阶级对立

梁漱溟认为,中国古代社会结构有两大特点,一为“伦理本位”,一为“职业分途”。伦理本位是相对于西方的集团本位、个人本位而言,职业分途则是相对于西方社会的阶级分化而言。他说:

伦理本位只说了中国社会结构之一面,还有其另一面。此即在西洋社会,中古则贵族地主与农奴两阶级对立,近代则资本家与劳工两阶级对立。中国社会于此又一无所似。假如西洋可以称为阶级对立的社会,那么,中国便是职业分途底社会。^①

梁漱溟承认,在广义上,人间贵贱贫富不齐,未尝不可视为阶级;但他所了解的阶级,是以中古西洋为例,他所说的中国无阶级对立,亦指无西洋那样的阶级对立。梁漱溟的这种看法,除了文化的信念之外,在很大程度上是基于他对华北农村(主要是定县和邹平)土地分配状况的了解。他认为,中国传统农业社会没有阶级,其根据是:

第一,土地自由买卖,人人得而有之。

第二,土地集中垄断之情形不著,一般估计,有土地底人颇占多数。^②

① 《中国文化要义》,第 143 页。

② 同上书,第 150 页。

梁漱溟虽然承认邹平的乡村建设工作与定县的社会概况调查不一定普遍,但作为随机取样,并与佃农较多的南方折中计之,以上两点仍可成立。“而准此情形以言,对于那一部分人有地而不事耕作,一部分人耕作而不能自有土地底阶级社会,相离是太远了。”^①

在梁漱溟看来,不仅中国社会在经济上无阶级对立,政治上无阶级对立更为明显,“战国而后,自中央到地方,一切当政临民者都是官吏,官吏之所大不同于贵族者,即他不再是为他自己而进行统治了。他诚然享有统治之权位,但既非世袭,亦非终身,只不过居于一短时之代理人之地位。……为自己而进行统治,信乎其为统治阶级;一时代理者,显见其非是。而况作官的机会,原是开放给人的。”^② 所以,中国历史上战国以前是卿、大夫、士的阶级社会,而战国以后,统治者变为读书人和官吏而职业化了。他们和农、工、商一样,“在社会构造中有其职司专务,为一项不可少之成分”^③。这就叫做“职业分途”。梁氏的这些看法显然接近于社会学对社会分层与社会流动的分析。

所以,总起来说,中国自秦汉以来阶级之不存在,乃是中国中古历史的特殊性。这种现象所依据的基础是:一,独立生产者的大量存在;二,土地和资本皆分散而不甚集中,且常在流动转变;三,政治上的机会是开放的。^④

由于中国社会无阶级对立,故中国就有了“不像国家”的特征,如缺少国家应有的功能,政治上消极无为,人民与官府的关系

① 《中国文化要义》,第 152 页。

② 同上书,第 156 页。

③ 同上书,第 159 页。

④ 同上书,第 158 页。

系主要是纳粮,对外缺乏国际对抗,以及疏于国防、户籍不清、重文轻武等等。特别是中国人缺乏国家观念,故而总爱说“天下”。西方人的意识和生活中,个人与团体两极最重要,而中国人的意识中家庭与天下两极最重要。

中国既然不是作为一个国家在世界上存在和发展,梁漱溟认为,在中国实际上只有社会,而无国家。或者更准确地说,中国是“国家消融在社会里面”,“融国家于社会”,“只是社会,不像国家”,“即社会以为国家”。^①在他看来,国家构成于阶级统治,中国未成阶级,没有施用武力的主体。

以社会为国家,是中国历史封建解体的特点所决定的。照梁漱溟看来,封建是以土地所有者加于其耕作者之一种超经济的强制性剥削,配合以经济的身份隶属关系、政治的分散割据、意识形态的宗教迷信等。中国在封建解体时期,因着周孔礼教启发的理性,以礼教为法律,以政治为伦理,以职业代阶级,更以道德代宗教,把阶级国家融于伦理社会之中。因而,“三千年来我们一贯精神是向着‘社会’走,不是向着‘国家’走”^②。

四、社会进步与资本主义

梁漱溟对中国历史文化的分析,所要解决的一个主要问题就是找出中国历史停滞不进与资本主义未能产生的“文化的”和“结构的”原因。

梁漱溟指出,中国封建解体后中央集权两千余年竟无了局,

① 《中国文化要义》,第171页。

② 同上书,第224页。

经济上长期停滞,这两点“是最不可解底”。他说:“信如论者所说,秦汉以来之两千年是一谜的时代。谈中国社会史,而于此没有愜心当理之分释,即一切等于白说。忽视它、抹杀它,更属可笑。”^①

在中国古代社会,父系的家庭遗产,不是由长子独自继承,而是由诸子均分,“即此伦理社会之一特色,西洋日本皆所罕见,在我却已行之二千年。盖伦理本位底经济,财产近为夫妇父子所共有,远为一切伦理关系之人所分享。是以兄弟分财,亲戚朋友通财,宗族间则培益其共财。财产愈大者,斯负担同助之义务亦愈广。此大足以减杀经济上集中之势,而趋近分散;阻碍资本主义之扩大再生产,而趋于消费本位。……有人说,封建社会的核心,是其长子继承制,英国社会所以能产生资本主义,正是靠此长子继承制,预先集中了经济上的力量。”^②

基于这种伦理社会,不需要产生罗马法那样的所有权本位法,无法通过保障个人权益而促进人的利己心,促进自由竞争。从而可知,“此伦理本位底社会组织,非独事实上成为一个人在经济上有进取之绝大累赘,抑且根本上就不利于此进取心之发生。……伦理社会这块土地,不适于资本主义之滋生茁长,这是没有疑问底。”^③

由于伦理社会不是集团生活,因而自然缺乏由集团生活所要求的法律及最终导致的民主。伦理社会必然造成的道德气氛浓重和鼓励人心向内,使得科学难以发展;又由于职业分途代替

① 《中国文化要义》,第 175 页。

② 同上书,第 197 页。

③ 同上书,第 198 页。

了阶级对立,缺乏阶级,不像国家,政治无由进步;这些都使得中国无法走通西方历史所走过的道路。

照梁漱溟的看法,中国未能发展出科学、民主和产业革命,并不是因为中国进步得慢,而是因为,从根本上,中国一开始就走上了与西方不同方向的路。他说,“要知走路慢者,慢慢走,终有一天可以到达那地点;若走向别一路去,则那地点永不能达到。中国正是后一例。……中国不是尚未进于科学,而是已不能进于科学;中国不是尚未进于资本主义,而是已不能进于资本主义;中国不是尚未进于民主,而是已不能进于民主”;“中国走上了与西洋不同底路,而在此路上,又走不出去,遂陷于盘旋不进”。^① 冯友兰认为,所谓中西的不同,实际上是中古和近代的不同。梁漱溟则认为,中国的问题并不是它在人类进化的惟一之路上只进于中古而缓滞,而是它一开始便与西方走的是两条不同方向的路。他说:“这种不同实是中西文化路径的不同,论者徒有见于近代产业兴起,家庭生活失其重要,同时人之独立自由亦特著于近代思潮以后,便设想个人隐没于家庭、家庭生活呆重如中国者,当必为文化未进之征,而类同于西洋之中古,于是就臆断其为社会演进前后阶级之不同。”^② 他认为,凡将中西之别视为古今之异的人,对历史都自觉或不自觉地持一种单线进化论的观点,“因为他们不承认中西可能殊途,固执着社会进化只许在一条线上走;又迷信历史总是在步步前进中,不知其进或不进,原无一定”^③。

① 《中国文化要义》,第42页。

② 同上书,第79页。

③ 同上书,第177页。

五、理性与文化的早熟

伦理社会在“心态”上和“制度”上都不能提供有利于资本主义的条件,在这个意义上,社会结构的作用是决定性的。但中国历史之所以形成此种社会结构,而没有发展出西方式的社会结构,之所以走上了与西方发展不同方向的道路——伦理社会的道路,又和它自己在轴心期的文化发展有关。从这点看,古代宗教思想的取向又具有本源性。

西方人集团生活偏胜,中国人家族生活偏胜,由此开出两种相反的文化。而溯其源,“西方之路,基督教实开之;中国之路则打从周孔教化来底”^①。“中国之所以走上此路,盖不免有古圣人之一安排在内,非是由宗法社会自然演成。这即是说:中国之以伦理组织社会,最初是有眼光底人看出人类真切美善底感情,发端在家庭,培养在家庭。他一面特为提掇出来,时时点醒给人;——此即孝弟、慈爱、友恭等。一面则取义于家庭之结构,以制作社会之结构;——此即所谓伦理。”^② 这最有眼光的人即是周公与孔子。

梁漱溟认为,伦理社会脱胎于古宗法社会而来,犹如礼乐制度脱胎于古宗教而来。“古宗教之蜕化为礼乐,古宗法之蜕化为伦理,显然都经过一道手来底。”^③ 他认为在中国文化发展的早期历史上,礼乐多出于周公,伦理多出于孔子。中国伦理社会秩

① 《中国文化要义》,第96页。

② 同上书,第89页。

③ 同上书,第115页。

序的建立,照梁漱溟说,约当西汉,但寻根溯源,不能不归功于周孔。周孔的功绩主要有二:

第一,便是启发出人的理性,使一切旧习俗旧观念都失其不容怀疑不容商量底独断性,而凭着情理作权衡。……

第二便是谆谆于孝弟,敦笃家人父子的恩情,并由近以及远,善推其所为,俾社会关系建筑于情谊之上。^①

从而,以人心情理之自然,化除封建秩序之不自然,最终以伦理代封建,以伦理组织社会。

梁漱溟所说的理性指人心的情理。他所说的理性与一般的理解不同,不是指思维及认识的能力与作用,思维和认识的能力与作用在梁漱溟称为理智。他说:“理智、理性为心思作用之两面,知的一面曰理智,情的一面曰理性。”^②他甚至说:“你愿意认出理性何在吗?你可以观察他人,或反省自家,当其心气和平,胸中空洞无事,听人说话最能听得入,两人说话最容易说得通底时候,便是一个人有理性之时。所谓理性者,要亦不外吾人平静通达底心理而已。”^③由此可见,梁漱溟所谓“理性”,似接近于哈贝马斯说的“交往理性”(communicative rationality)。就是说,如果说在西方是因基督教开启的超越家庭家族的精神最终导致了集团本位社会的展开,那么,在中国则是由于周孔教化启发了人心情理而最终导致了伦理本位社会的走向。

如前所说,周孔之教启发了人的理性,这种理性是支配人对

① 《中国文化要义》,第118页。

② 同上书,第128页。

③ 同上书,第125页。

一切事物依凭情理作权衡。如西方和日本实行长子继承制,中国上古亦行此种制度,但自封建解体而实行遗产均分。梁漱溟指出:“这不是一件小事,这亦不是偶然。这就是以人心情理之自然,化除那封建秩序之不自然。所谓以伦理代封建者,此其显著之一端。”^① 中国自封建解体后,不走阶级国家之路,而走伦理社会之路,也正是由于理性早启的缘故。梁漱溟所说的中国文化早熟,就是指此。

梁漱溟关于理性早启、文化早熟的说法,涉及到观照历史的双重判准,即历史的尺度与价值的尺度。梁漱溟对中国社会史的基本看法,就是认为中国封建解体之后,化阶级为职业,以伦理组织社会,而这两点具有两重性。也就是说,这两点一方面合乎理性,一方面出现太早。质言之,说中国文化的诸特征“近理”、“合理”^②,这是以价值尺度为标准;说“前进太早”,“不符于进步趋向”,则是以历史尺度为标准。或者说,有两个“进步”观念,一为价值的,一为历史的。中国文化的特色及寓于其中的理想,是合乎人类的理想的,但其真正实现需要一定的历史条件,如融国家于社会,化阶级为职业,应在文明高度发展的基础上来实现;如果出现太早,就会由于其具有合理性而不易改变,阻碍历史应有的进步。从伦理学来说,善(合理性)是进步的,也是合理的;而从历史观来说,恶(非理性)是必要的,也是合理的。这两种合理性在某种意义上,也正是韦伯所说的价值合理性与工具合理性。梁漱溟的文化立场中明显地具有这两种合理性的矛盾与纠缠。

① 《中国文化要义》,第119页。

② 同上书,第246—247页。

六、韦伯的中国文化观

首先,我们来看看韦伯对中国社会的结构与制度的了解。

1. 赋役制财政与家产制国家

赋役制(liturgic)在韦伯看来,是传统中国国家财政的主要取得方式,各种公共负担,如灌溉、军事、粮食供给、国库,都需要通过赋役来提供。^①当然,中央也直接经营生产事业,作为财政的一部分。由于历代中央对地方的控制力有限,从而地方所负担的赋役,经过一段时间之后,往往就会因袭传统而成为“配额”^②。在货币流通发展的情况下,赋役及租税的配额便转为货币支付。货币经济与官吏的俸禄结合之后,为支配阶层创造了特殊的利益机会,加强了他们维护既得利益的心态。^③家产制与俸禄结构所结成的强固结构,只有成功的军事革命或宗教革命才能瓦解。^④

家产制(patrimonialism)是指支配者将政治权力当做其私有财产的有用附属品来加以利用的制度。^⑤韦伯把中国定义为“家产官僚制”的国家,即统治者把国家看做是个人的家产,而采用官僚制行政的管理。家产制是取代封建秩序而起的,虽然它仍保持身份制结构和强调身份教养,但其基本原则是根据功劳

① 韦伯:《中国的宗教:儒教与道教》,简惠美译,台湾远流出版社1989年版,第115页。

② 同上书,第117—121页。

③ 同上书,第124页。

④ 同上书,第125页。

⑤ 同上书,第333页。

和教育资格而把官职开放给社会的所有人民。^① 官吏原先由国家支付实物俸禄,后来代以货币薪俸。但实际上官员既无法赖其薪俸生活,也无法靠薪俸支付其行政开销。结果,在实际上,各级行政首脑像个领主或总督,向州府或中央交缴一定的租税额,而他自己则从实际征收得来的租税中支付行政费用,并把余额保留给自己。这样,家产制便成了贯穿整个官僚制的原则。韦伯说:“通贯于家产制性格中的是,官吏将其行政辖区内所得的收入作为俸禄,事实上与私人收入并无分别。……家产制贯有的原则是,官吏不仅必须从他的收入里支付其行政区域内的民政与司法事务上的开销,并且还须自行支薪给他的行政幕僚。”^②

2. 宗族社会与村落自治

韦伯认为,家族或氏族是传统中国社会里最具自主性的组织,是少数可以抵制家产制政权的力量。家族对其成员不仅拥有超越法律的权力,而且具有抗拒法律的权力。^③ 其凝聚力的强度,远远超过西欧乃至印度。从对赋役义务的共同承担和土地买卖的继承权利来看,家族可以成为一种生产组合的氏族共同体、累积性的家族共同体,一种营利共同体。^④ 由于在传统中国社会,官吏拥有最大的累积财富的机会,故家族营利共同体的目标便被导向由学而仕,即培养家族中的优秀成员入学、中举、捐官。这些人出任官职后,也会设法增加家族的财富,提拔其他成员任官。^⑤ 家族的凝聚则依靠祖先崇拜。家长是最高权威,

① 《中国的宗教:儒教与道教》,第 107 页。

② 同上书,第 121 页。

③ 同上书,第 153 页。

④ 同上书,第 150 页。

⑤ 同上书,第 150—151 页。

每个成员须接受家长的领导,家长通常主持宗族的祭祀、婚丧仪式,对族内纠纷诉讼行使裁判权。家庭财产为成员共同所有,宗族则有宗祠、义地、义塾等公共财产,每个家庭有提供劳役等义务。^①

中国的村落与城市不同,在法律上和事实上,村落都具有地方自治团体的地位和能力。在同一地域生活的家族以地缘关系组成村落共同体(乡),它是以共同的风俗习惯和道德规范为纽带的自治体。在政治上,乡是国家的基层行政机构,在政治上受上一级的县统辖,除交纳赋税外,是一个内部自给自足的自然经济,是一个以传统为准绳的自律的社会生活组织。^②

3. 无自主性的城市与寻求实质公道的法律

和西方不同,中国以及其他东方的城市,没有政治上的自主性。中国古代既无西方古代的城邦,也没有中世纪西方的城市法,因为它不是自有其政治特权的共同体,没有由自己武装的市民阶级,没有市民组成的政治组织和团体的自治。^③ 在外表上,中国也有类似英国的商人基尔特的手工业商业行会,他们也广泛地拥有支配都市经济生活的强大力量,“然而,最显著而紧要的不同是:即使是在当时,英国的城市拥有保证其自由的‘特许权状’,而在中国则从未见有此等情事”^④。在中国缺乏西方中世纪城市新兴市民阶级力量所促成的各种制度的独特发展。

由家产制的性质所决定的法理的性格,与西方的形式法不同,“以伦理为取向的家产制,所寻求的总是实质的公道,而不是

① 《中国的宗教:儒教与道教》,第153页。

② 同上书,第156—159页。

③ 同上书,第77页。

④ 同上书,第79页。

形式的法律”。^① 私法的规定极少,个人的自由权不受保证,行政与司法并未分离,官员以家产制的方式,自费雇佣仆佣,这种官绅行政具有一种反形式主义的、父系家长制的性格。中国的律法更多的是伦理规范的法典化,是“实质的伦理法”,而不是保障资本主义经济发展的形式法。

4. 资本主义未产生的制度分析

韦伯认为,从制度上看,理性化资本主义在中国未能产生的原因相当复杂。家产制国家与货币俸禄的结合,导致了支配阶层坐食者心态的强化,他们只关心维护既得利益和既有经济条件,使社会发展僵化,使传统主义永占主导。家产制对权力的垄断,窒息了行政运作、财政管理、经济政策的理性化。家族营利共同体的性质是掠夺的资本主义,与理性的经营共同体是背道而驰的。家族团结对资本主义的针对自由劳动力的淘汰与纪律有强大的抵制作用。庞大的血缘组织阻碍人的独立性与个体性发展。家族组织与村落自治,使得中央权力无法贯入边陲和底层以建立起有效的政治法律秩序。城市缺乏政治与军事的自主性以及共同体组织上的统一性,而理性资本主义发展所依据的财政与法律背景,正是在此种自主性与统一性的基础上得以稳固。在整个法律体系中缺乏可保障资本主义经济运行的形式法和理性的司法程序,实质的伦理法只适合于世袭君主的利益与血缘组织的需要。

此外,帝国的一统使得人口与物资能够在辽阔的领土上自由迁徙和流通,而没有政治的障碍。但同时,以一统与和平取代封建国家间的敌对和争斗,也意味着不再有竞争的压力迫使他

^① 《中国的宗教:儒教与道教》,第166页。

以理性化的手段改进官僚与经济组织。由于皇帝和他的官员执掌了宗教的功能,这就削弱了可与世俗政权抗衡的教士阶层的地位。这就造成了一种情形,即没有一个教士阶层,没有一个独立的宗教力量能够为社会经济秩序带来激烈变革,以促成资本主义的发展。韦伯还指出,中国两千年来的由国家所推动的不断土地改革,造成了土地被分割成无数小块耕地,使得中国无法产生大规模的合理的农业经营,也阻碍了技术的进步。

需要特别指出的是,韦伯在列举了中国社会在制度上对资本主义的阻碍的同时,也列举出中国社会在制度上有利于资本主义产生的许多条件。鉴于本文的主题在了解梁漱溟文化观的意义,韦伯所列举的有利的制度条件就不在这里赘述了。

5. 资本主义未产生的文化原因

由于传统中国社会制度既有有利于资本主义的一面,又有不利于资本主义的一面,因而在韦伯看来,制度的因素并不是资本主义在中国不产生的决定原因。他认为:“中国许多可能或必然有碍于资本主义的情况,同样存在于西方”,而“经常被认为是西方资本主义发展障碍的情况,并不存在于几千年的中国:例如封建制的、庄园领主的以及部分而言行会体系的枷锁,都不存在于中国。此外,相当严重的各种妨碍贸易的独占——这是西方的特色——在中国也不明显。”可事实是,“中国拥有的各种外在有利于资本主义之成立的条件,并不足以产生它出来”。我们当然知道,韦伯所要得到的结论,已先在地确立于他的世界经济史研究之前。这就是,在他看来,“心态”是非西方世界强烈阻碍资本主义之发展的一个有力因素。

韦伯认为,儒家伦理为中国社会所提供的心态环境,与新教伦理为资本主义发展提供的有利的心态很不相同。其间最主要

的区别是,虽然两者同属于理性主义伦理,但新教伦理对俗世有一种巨大的、激烈的紧张对立,他把世界看成非理性的,要对世界进行理性的驯服、支配和转化;而儒家伦理将与此一世界的紧张降至绝对的最低点,主张传统主义地适应这个世界的秩序与习俗。

七、梁漱溟与韦伯中国文化观之比较

由以上所述可知,《要义》实际上与《中国宗教:儒教与道教》相近,在性质上是属于文化社会学的研究,只是处理的问题有大小不同。比较两人的研究:

第一,梁漱溟在《要义》中十分重视“社会构造”,认为“一时一地之社会构造,实即其时其地全部文化之骨干”,这也是与早期《东西文化及其哲学》的不同之处。韦伯重视“社会学基础”,对有关资本主义产生的制度作了不少分析。两人都把相当的注意力置于社会结构的分析上。不同的是,梁漱溟着眼于整个中国社会和整个中国文化的变迁,而韦伯着眼的仅在资本主义产生这一历史过程。因而,梁漱溟的眼光显得更为宏大,这是因为梁漱溟所要解决的是中国文化在整体上对近代化的回应以及中国文化在世界文化史上的地位问题。

第二,两人在重视社会结构分析的同时,都更重视宗教文化的作用。梁漱溟明确指出,中国的风教礼俗并非由经济所决定,经济的发展或停滞反而是受了风教礼俗的影响。韦伯对资本主义的发生分析也是强调宗教伦理对资本主义的经济发展起了几乎决定性的作用。梁漱溟更把宗教看成中西文化、社会不同发展的终极原因。比较起来,梁漱溟的论述“一新信仰代兴,一新

社会组织随之以起”，具有更普遍的历史观的色彩。

第三，两人都认为中国传统社会不能产生资本主义。但梁漱溟认为，中国不能产生资本主义的直接原因，是伦理本位的社会组织；韦伯则认为这个直接原因与其说是社会制度的，不如说是精神气质的、心态的。在梁漱溟看来，宗教、文化、伦理的作用对于中国资本主义的不产生而言，是具有历史的宿命的意义。儒家思想使得中国一开始就走上了另一永不能进入资本主义的道路。

第四，由于梁漱溟是把中国社会作为一个有机的整体来把握，而韦伯注重从资本主义之发生出发分解地检查中国的各种制度，这就使得两个人对中国社会的结构分析呈现出不同。韦伯多重视与资本主义发生相关的制度要素，如货币、城市、行会、法律、赋税、官僚制等；梁漱溟则重视家庭、阶级、国家、社会等。由于梁漱溟具有在传统社会生活的具体感受，又有乡村建设的实际经验，加上他充分吸收了中国人类学、心理学、社会学学者的成果，使得他对中国社会的描述更为完整和贴切。

第五，在具体问题上，梁漱溟认为中国是特重家庭生活的伦理本位社会，韦伯也着重指出家族宗教在中国社会的重要性，以及家产制具有的伦理取向。对于村落自治方面，两人的看法完全相同。两人也都认为上古时代中国与西方的社会文化很接近。两人也都认为儒家文化具有和平的性格。

第六，梁漱溟与韦伯在一些方面也有不同的看法。其中比较主要的一点是，韦伯重视国家形态，如家产制国家、家产官僚制；梁漱溟则注重社会形态，如伦理社会、阶级社会等。梁漱溟在根本上认定中国不是或不像国家，认为中国是融国家于社会。

八、余论：民族品性与生活取向

五四时期，中国的学者对国民性及改造国民性的讨论很多。现代学术讨论中，心理学、社会心理学家对 Personality 的研究亦多与之类似，人类学家也特别感兴趣于群体心理特征的描述。梁漱溟在《要义》中吸取了五四以来文化与学术界的讨论，把“民族品性的优点及缺点，作为参考佐证的资料”。他指出，优点缺点有时不可分，民族品性上的特殊之点大多由民族文化陶铸而成。^① 他特别引证了潘光旦、庄泽宣的著作，尤其利用了庄著中收集的西洋、日本对中国民族性格的许多议论。这些议论有很多出于为帝国主义、殖民主义服务的人类学，但其观察和结论往往有客观的价值。梁漱溟综合了各方意见后，把中国民族品性归列为 10 点：

- | | |
|----------|-----------------------|
| 1. 自私自利 | 2. 勤俭 |
| 3. 爱讲礼貌 | 4. 和平文弱 |
| 5. 知足自得 | 6. 守旧 |
| 7. 马虎 | 8. 坚忍与残忍 |
| 9. 韧性与弹性 | 10. 圆熟老到 ^② |

梁氏同意以上 10 点为中国民族品性。他认为这些品性大多由社会结构和时势需要而来，如勤俭是职业分途的结果，爱讲礼貌是伦理本位社会所演成，和平文弱与缺乏集团斗争相联系，文弱则是理性早启、本能减弱所导致，如此等等。

① 《中国文化要义》，第 22 页。

② 同上书，第 23—24 页。

韦伯对新教伦理分析的特色是,不注重教义,而注重实际生活伦理,因而在他的讨论中,往往贴近社会生活。在《中国的宗教:儒教与道教》一书中,韦伯的重点显然在社会学基础和正统文化的分析上,从而造成了在儒教伦理的分析上与其对新教伦理分析方法的离异。但他仍对儒家文化中非教义的层面给予了不少注意,故屡屡论及中国国民性格的问题,他称之为“生活取向”。从《中国的宗教:儒教与道教》后半部散见的论述中我们可以看出韦伯所了解的中国人的生活取向是:

1. 儒教中国人保持一种此世的心灵倾向,注重此世的福祿寿。^①
2. 中国人强烈的营利欲,自古以来即有高度的发展。^②
3. 精打细算,知足寡欲。^③
4. 中国人的勤俭与工作能力一直被认为是无与伦比的。^④
5. 不可想像的节俭的美德。^⑤
6. 警觉的自制、自省和谨慎,迷狂和热情受到压抑。^⑥
7. 注重外在的姿态和形式的尊严,讲究面子。^⑦
8. 墨守成规。^⑧
9. 和平主义的性格。^⑨

① 《中国的宗教:儒教与道教》,第 209、295 页。

② 同上书,第 127 页。

③ 同上书,第 309 页。

④ 同上书,第 127 页。

⑤ 同上书,第 297 页。

⑥ 同上书,第 221 页。

⑦ 同上书,第 311 页。

⑧ 同上书,第 298 页。

⑨ 同上书,第 234 页。

10. 实用主义。^①

11. 极端不诚实,但大贸易商特别重信义。^②

12. 缺乏同情心。^③

13. 彼此间不信任。^④

正如韦伯自己所说,他所运用的材料,与当时其他社会学家一样,主要是来自传教士的记载,同时,他并未对这些材料进行归纳整理,运用论述也比较分散。但是,由韦伯叙述的以上观察来看,梁漱溟所综合的前六条都已包含在韦伯的了解之中。

从概念上看,韦伯所用的“生活取向”表示在一定文化气质的制约之下呈现出来的生活态度,可能比梁氏所用的“民族品性”为好,但无论韦伯还是梁漱溟,都没有将那些根于传统而属于文化模式的部分,与仅仅和特定社会制度及特定文化环境相联系的部分加以区分。用冯友兰的说法,属于文化模式与文化传统的可称为“性”,仅仅由特定社会制度和环境的认可称为“习”;前者是历久而稳定的,后者则是可以改变的。^⑤当然,如果民族性或国民性的概念只是指当代一个具体时空环境中的人的行为及心理取向,并可以改变的话,那么这种概念也还是可以用的。

从两人的学术立场来看,梁氏是把民族品性作为印证其关于中国社会构造和文化走向的佐证;而韦伯则把生活态度作为儒教伦理取向的具体表现。20世纪60年代以来,有关中国人

① 《中国的宗教:儒教与道教》,第298页。

② 同上书,第299页。

③ 同上书,第298页。

④ 同上书,第299页。

⑤ 冯友兰:《新事论》,见《三松堂全集》第四卷,第319页。

行为、心理的社会科学研究已取得大量具体成果。在关于现代化问题的研究中,韦伯开启的注重社会的文化取向的方法也紧密地联系着文化模式和行为研究,而所有这些又都要落实到人的文化习性上面。在这方面,梁漱溟和韦伯的观察仍有一定的借鉴意义。

冯友兰的《新事论》及其文化观 中的现代性与民族性

一、文化与哲学

研究冯友兰学术思想的学者一般比较重视其纯粹哲学的部分,这当然是有充分理由的。就是冯先生自己,在《新知言·自序》中也这样说过:“新理学之纯哲学底系统,将以《新理学》、《新原人》、《新原道》及此书(指《新知言》),为其骨干。”^①冯先生这里虽特就“纯哲学”而言,其意似不止于哲学。盖早在《新原人·自序》中冯先生即强调:“此书(指《新原人》)虽写在新事论,新世训之后,但实为继新理学之作,读者宜先观之。”^②我在冯先生晚年请问冯先生贞元六书中何者最重要,冯先生当时的回答与《新知言·自序》列数的四种相同,表现出冯先生自己更重视《新理学》、《新原人》等纯哲学系统。成为对比的是,冯先生在他最后一本著作《中国哲学史新编》第七册《论冯友兰哲学》的第七十九章中仅在第四节用不足五百字的篇幅以“政治社会思想”为题

① 《三松堂全集》第五卷,第163页。

② 《三松堂全集》第四卷,第511页。

把《新事论》的思想一带而过,并评价《新事论》的观点“主观上以此支持中国近代化,但其现实效果就不尽然了”,“其社会效果不甚令人满意”。^①

然而,从本章所注重的角度而言,即以冯友兰为个案视角了解 20 世纪前半期中国知识分子对中西文化思考的焦虑与选择,《新事论》代表的思想更有其意义。事实上,《新事论》所讨论的,正是从五四新文化运动到 30 年代文化论争到 80 年代文化讨论的中心课题——“文化”问题,其中对中西文化冲突及其解决的论点对现代学人尤为贴近。《新事论》等讨论的“文化”问题远不是什么“政治社会思想”所能涵盖的。

不仅如此,1982 年冯友兰在哥伦比亚大学授予他名誉博士学位仪式上致答词,其中说:

我生活在不同的文化矛盾冲突的时代。我所要回答的问题是如何理解这种矛盾冲突的性质;如何适当地处理这种冲突,解决这种矛盾;又如何在这种矛盾冲突中使自己与之相适应。^②

1983 年冯先生在《三松堂学术文集·自序》中又说:

我从一九一五年到北京大学中国哲学门当学生以后,一直到现在,六十多年间,写了几部书和不少的文章,所讨论的问题,笼统一点说,就是以哲学史为中心的东西文化问题。我生在一个不同文化的矛盾和斗争的时期,怎样理解

① 《中国哲学史新编》第七册,台湾兰灯文化事业股份有限公司 1991 年版,第 176 页。

② 《冯友兰学术精华录》,北京师范学院出版社 1988 年版,第 2 页。

这个矛盾,怎样处理这个斗争,以及我在这个矛盾斗争中何以自处,这一类的问题,是我所正面解决和回答的问题。^①

1984年出版的《三松堂自序》(以下简称《自序》)回顾他自青年时代以来的文化感受:“这是两种文化的矛盾。这个矛盾,贯穿于中国历史的近代和现代。当时的一部分人,不承认这是古今、新旧的矛盾,而认为是东西、中外的矛盾。东西文化不同,因为其根本思想不同。它们的根本思想,就是它们的‘哲学’。司马迁说:‘好学深思之士,心知其意。’梁漱溟在当时就是作为一个‘好学深思之士’,讲东西文化之‘意’。他作了一个‘东西文化及其哲学’的讲演,在当时引起了广泛的兴趣,因为,无论他的结论是否正确,他所讲的问题,是当时一部分人的心中的问题,……是一般人都感受到的,所不同者是对这个矛盾的认识和解释。当时百家争鸣,多是矛盾的体现,对于矛盾的广泛解释和评论,还是比较少的。从1919年,我考上了公费留学,于同年冬到美国,次年初入哥伦比亚大学研究院哲学系当研究生。我是带着这个问题去的。”^② 冯友兰指出,从那以后60多年来,他的哲学活动虽因时而异,“研究的对象也有不同,但都贯穿着上面所说的那个问题,都是想对于那个问题作一种广泛的解答”^③。这无疑表明,东西文化冲突,无论作为背景还是线索,对理解冯友兰一生学术活动都是极为重要的。

对于如何理解中西两种文化的矛盾冲突,冯先生在哥伦比亚大学的《答词》中曾对自己的思想作了一个简明的回顾和总

① 《三松堂学术文集·自序》,第2页。

② 《三松堂自序》,人民出版社1998年版,第191页。

③ 同上书,第191—192页。

结：

我第一次来到美国正值我国五四运动末期，这个运动是当时的不同的文化矛盾冲突的高潮，我是带着这个问题而来的，我开始认真地研究它们。为了解答这些问题，我的思想发展有三个阶段。在第一阶段，我用地理区域来解释文化差别，就是说，文化差别是东方、西方的差别。在第二阶段，我用历史时代来解释文化差别，就是说，文化差别是古代、近代的差别。在第三阶段，我用社会发展来解释文化差别，就是说，文化差别是社会类型的差别。^①

按照《自序》的说法，1922年发表的《为什么中国没有科学》代表了第一阶段的看法。1924年的《人生哲学之比较研究》打破东西，但没有提出新的解释；30年代初的《中国哲学史》中蕴涵了新的解释，但不明确；1933年至1934年欧洲访问才使他明确转向新的解释，这新的解释就是“东西文化的差别，实际上就是中古和近代的差别”^②，这是第二阶段。1940年出版的《新事论》提出中古和近代的差别实即社会类型的差别，这是第三个阶段。冯先生把他对东西文化冲突曾有过的几种看法以清晰的三个阶段，区别地表述得十分清楚。80年代中期以来，冯先生“以东西为古今”的文化观在学术界差不多已经众所周知了。

本文的进一步叙述，一方面希望以历史的顺序追踪、梳理冯先生文化观的实际展开和曲折，我们将看到冯先生思想的实际发展要比他的晚年回顾复杂得多；另一方面，检视冯先生文化观中如何处理与现代相对的传统，或与现代化相对的民族化问题，

①② 《冯友兰学术精华录》，第3页。

借此说明仅仅把冯先生的文化观了解为“古今”说是片面的，并为当代的文化讨论引为借鉴。

二、从东西到古今

冯友兰到美国的第二年，曾与印度著名思想家泰戈尔有过一次关于东西文化的谈话。在这个谈话中冯友兰向泰戈尔提出的第二个问题是：“我近来心中常有一个问题，就是东西洋文明的差异，是等级的差异(difference of degree)，是种类的差异(difference of kind)？”泰氏回答：“此问题我能答之，他是种类的差异。西方的人生目的是‘活动’(activity)，东方的人生目的是‘实现’(realization)。”^①“种类的差异”即指东西方的差异。“等级的差异”就是社会发展程度的差异，实际上用后来的话说，也就是古今的差异。可见冯友兰初到美国不久，即已对新文化运动中以“种类的差异”解释东西方之别的论点提出怀疑，而泰戈尔当时毫不犹豫地告诉他，两种文化的差别，是东西方之别(不是古今之异)。

约与泰戈尔谈话后不久，冯友兰在哥大哲学系讨论会宣读了论文《为什么中国没有科学》(该文后来发表在1922年4月的《国际伦理学杂志》)，这篇文章开门见山地称：

我们若把中国的历史和若干世纪前欧洲的历史加以比较，比方说，和文艺复兴以前比较，就看出，它们虽然不同类，然而是在一个水平上。但是现在，中国仍然是旧的，而

^① 《三松堂学术文集》，第12页。

西方各国已经是新的。是什么使中国落后了？这自然是一个问题。^①

这一段开场白表示，冯友兰认为中西文化确实存在种类的差异，但在文艺复兴之前，彼此不同种类的东西方文明都属同一发展水平，而近代以来，东西文化在不同种类的差别之外，又形成了发展水平的差异。用后来的话说，这无疑是指近代以来的东西文化差别，既是东西之别，又有古今之异。他在当时所注重的，不在于东西方“是什么”差异，而在于东西方“为什么”后来形成古今之异，具体地说，为什么中国没有发展到西方近代的水平。由于他当时所了解的“近代”的本质是科学，所以他把研究更具体化为理解中国何以未能发展出科学的原因。他认为：“地理、气候、经济条件都是形成历史的重要因素，这是不成问题的，但是我们心里要记住，它们都是使历史成为可能的条件，不是使历史成为实际的条件，它们都是一场戏里不可缺少的布景，而不是它的原因。”^② 他的结论是“中国没有科学，是因为按照她自己的价值标准，她毫不需要”^③，“中国所以没有近代自然科学，是因为中国的哲学向来认为，人应该求幸福于内心，不应该向外界求幸福”^④，所以中国也发展出许多技术，但“欧洲技术发展是认识和控制物质，而中国技术发展是认识和控制心灵”^⑤，中国的民族思想自中古以来是“以全部精神力量致力于……直接地在

① 《三松堂学术文集》，第23页（按：此文发表于1922年4月，提交系会在1921年秋。参看冯友兰1922年3月4日《致梁漱溟书》）。

②③ 《三松堂学术文集》，第24页。

④ 《三松堂自序》，第192页。

⑤ 《三松堂学术文集》，第39页。

人心之内寻求善和幸福”^①。就是说，中国文化的价值体系使得中国没有能像西方那样通过拥有科学而发展到近代。冯友兰这个时期的看法虽然偏于东西差异说，不过，其具体解释并不是《答词》中所说的“用地理区域解释文化差别”，而是五四时代的流行看法：“东西文化不同，因为其根本思想不同，它们的根本思想，就是它们的‘哲学’（指价值观）。 ”^② 只是冯友兰的目的主要不是用这样的观念一般地解释东西文化“类”的差别，而是以此进而说明造成东西文化“水平”差异的原因。冯先生认为，东西文化核心价值取向的不同，自文明时代开始即已存在，只是这种不同在很长历史时期内保持为纯粹种类的差别，而近代以来才日益发展为程度、水平的差别。

更有意思的是，他在该文结尾说：“用抽象的、一般的言语谈论事物，总是有危险的。但是在这里我不禁还是要说，西方是外向的，东方是内向的；西方强调我们有什么，东方强调我们是什么。如何调和这二者，使人类身心都能幸福，这个问题目前难以解答。无论如何，中国的人生观也许错了，但是中国的经验不会是一种失败。如果人类将来日益聪明，想到他们需要内心的和平和幸福，它们就会转过来注意中国的智慧，而且必有所得。”^③ 这种通过对中国文化精神在未来社会意义的设想使中国文化的价值在功利主义判断之外得到一种肯定的做法在整个 20 世纪中国知识分子的文化思考中时有表现。1922 年初冯友兰还曾写《论“比较中西”》一文，在这篇文章中，一方面，他表现出对“中

① 《三松堂学术文集》，第 39 页。

② 《三松堂自序》，第 188 页。

③ 《三松堂学术文集》，第 42 页。

西文化”、“民族性”的抽象讨论的厌倦,他指出,“中国文化”只是中国之历史、艺术、哲学等的总合体,除此之外没有别的东西可以叫做中国文化,正如北京就是西单、东单、前门等的总合体,除此之外没有别的一种东西可单称北京。在这个意义上,讲“中国文化”,需要很多专家,用很长时间,经过极深研究方可。抽象地论中西文化之优劣,公婆各有理,只是空论,不能解决问题。另一方面,他指出,中国文化并不是已造的东西(something made),乃是正在制造的东西(something in the making),我们活着的中国人就是它们的制造者,对它们的好坏负有责任。^① 这个观点与过去不久的文化讨论中关于强调传统文化与文化传统的区分、关于传统在时间性一维的开放性等观点一脉相通。这些论述表明,即使是20年代初期的冯友兰,其文化观念也不是像通常了解的那么简单,他的文化思想的照察面还是相当广泛的。

1923年夏,冯友兰的博士论文《人生哲学之比较研究》通过学位答辩。在论文每章之后他都作一“余论”,以中西哲学比较的立场阐发此章所述。如:以杨朱的快乐主义与施勒尼派(Cyrenaicism)持论极相合,与伊壁鸠鲁基本相合;^② 以斯多葛派(Stoicism)颇与儒家相似;^③ 以马卡斯·奥理略(Marcus Aurelius)派与儒家相同之点甚多;^④ 认为亚里士多德的中论与儒家所谓时中说颇相符合,等等^⑤。关于这篇论文,冯先生在后来回顾时说,“1922年,我向哲学系讨论会提交了一篇论文……我在这篇

① 《三松堂学术文集》,第44—47页。

② 《三松堂全集》第一卷,第415页。

③ 同上书,第416页。

④ 同上书,第471页。

⑤ 同上书,第484页。

论文中主张文化的差别就是东方、西方的差别。这实际上是当时流行的见解。可是待我一深入研究哲学史,就发现这种流行的见解并不对。我发现,向来认为是东方哲学的东西在西方哲学史里也有,向来认为是西方哲学的东西在东方哲学史里也有。我发现人类有相同的本性,也有相同的人生问题。这个看法后来就成为我的博士论文的主要论题”^①;“我当时认为,我的看法,是我自己得来的,有自己的特点。特点是打破所谓东、西的界限。当时我认为,向内和向外两派的对立,并不是东方与西方的对立。人的思想,都是一样的,不分东方与西方”^②。的确,正如冯先生自己所说,博士论文的完成标志着早期冯友兰文化观的一次较大改变。在《为什么中国没有科学》一文中所强调的关于中西文化自古不同类的看法,关于西方是外向的、东方是内向的说法在博士论文中全部被抛弃了,至少在现象上,冯友兰认识的基点已不是东西之异,而是中西之同了,这种“求同”与“求异”的区别,亦即构成了此后冯友兰与梁漱溟文化论的不同走向。

打破了从前把东西方文化划分为不同种类的界限,否定了东方向内西方向外的说法,而代之以人类本性相同,东西方各自都有向内向外两派的观点,无疑是冯友兰得益于对西方文化特别是古代西方文化的深入了解的表现,显示出“种类”的解释对于他已失去说服力,这在逻辑上必然导致“程度”的解释在他的思想中占上风。事实也是如此,1924年冯友兰的博士论文以英文在上海商务印书馆出版,中文《序言》称:“近几年来学问界中最流行的,大概即所谓文化问题了。自有所谓新文化运动以来,

① 《冯友兰学术精华录》,第3页。

② 《三松堂自序》,第193页。

我们时常在口头上听到或在文字上看见‘文化’‘文明’‘东西文化’等名词及关于他们的讨论。我们生在这个欧亚交通的时代，有过许多前人所未有之经验，见过许多前人所未见之事物，这些事物大约可分为两种：一种是我们原有者，一种是西洋新来者。他们是很不相同，而且往往更相矛盾、相冲突，因此，我们之要比较、批评、估量他们乃是一种自然的趋势。”^① 在《序言》的“东方与西方”一节中他说：

梁漱溟先生以为各民族因其所走的路径之不同，其文化各有特征。而胡适之先生则以某一民族在某一时代，对于问题所采用之“解决的样式”不同，所以某一民族在某一时代的文化表现特征。关于此点，胡先生之见为长，其实，梁先生及现在一般人所说之西方文化，实非西方文化，而乃是近代西方文化。若希腊罗马之思想，实与儒家之思想，大有相同之处……所谓奋斗向前的态度，即我书中所谓进步主义，实西方近代之产物，未可以秃头的西方文化名之。……我书中特意将所谓东西之界限打破，但将十样理想人生，各以一哲学系统为代表，平等的写出而比较研究之。^②

这个《序言》明确表示出，冯友兰当时已经认识到一般所谓西方文化只是西方近代文化，从而所谓东西之别，应即中国与近代西方之别。他反对梁漱溟“种类”（方向）的解释，而转向“时代”的解释。根据这种看法，东西文化之不同乃是因为这是两种“不同

① 《三松堂全集》第一卷，第 575 页。

② 《三松堂全集》第一卷，第 580 页。《人生哲学之比较研究》第七章《余论》亦补入“所谓奋斗者向前的态度实西方近代之产物”等语。

时代的文化样式”。所以,《人生哲学之比较研究》的出版在“否定了对于不同文化矛盾冲突的流行的解释”的同时,并非“没有提出新的解释来代替它”,并不是直到 30 年代的《中国哲学史》才“含蓄地指明,所谓东西文化的差别,实际上就是中古和近代的差别”^①,应当说在 20 年代中期他已经相当接近于“以东西为古今”的“新的解释”。

顺便提一下冯友兰的文化观与梁漱溟的关系。殷鼎在他关于冯友兰的著作中把冯友兰早期对文化的关注归于梁氏的影响。“梁漱溟所提出的问题和见解曾深深地打动了冯友兰的心,当时冯也对东西文化的差异和冲突感到迷惑,也企图来找到合理的解释,离开北大许多年后,冯友兰仍不能忘怀当他在北大作学生时,被梁所提出的见解所吸引,并开始认真地探索东西文化的差异及其根源”^②;“冯友兰从北京大学毕业时,由梁漱溟所提出的这个问题仍困惑着他,后来到美国留学时,他又把这个问题带到了美国,希望能找到合理的解释”^③。殷鼎的这个看法部分地源于《自序》不周密的表述对他的误导。事实上,新文化运动的東西文化论争从 1915 年《新青年》创刊时即已开始,冯、梁对文化问题的关注都是受这一运动的影响。冯友兰 1919 年赴美,梁漱溟关于“东西文化及其哲学”的讲演则在 1920 年,1920 年 10 月《北京大学日刊》开始连载“东西文化及其哲学”的演讲记录,1921 年正式出版成书^④,所以冯友兰在北大时并没有听过梁的“东西文化及其哲学”的讲演。1920 年 12 月冯友兰在《与印度

① 《冯友兰学术精华录》,第 3 页。

② 殷鼎:《冯友兰》,台北东大图书公司 1991 年版,第 19 页。

③ 同上书,第 20 页。

④ 参见王宗昱的《梁漱溟年表》。

泰谷尔谈话》一文中提到：“前两天到的《北京大学月刊》上面，登有梁漱溟先生的‘东西洋文明及其哲学’的讲演，可惜只登出绪论，尚未见正文。”^① 证明冯友兰心目中的东西文化问题根本是来自陈独秀等推动的东西文化论争的影响，这也是当时人们普遍关注的问题。梁氏“东西文化及其哲学”的讲演既在冯赴美一年之后，就更不能说冯带着梁提的问题到美国寻找解释了。而冯友兰回国之后，愈显示出他的文化观是向与梁氏文化观不同的方向发展的。

以上历史叙述表明，冯友兰早在 1920 年已开始怀疑当时流行的单一的“种类”的文化解释，向往“等级”的文化解释；1922 年他已经把两种解释结合起来；1923 年完成的论文打破“东西”，相当程度上放弃了“种类”的解释；1924 年至 1926 年博士论文的英、中文本出版，他不仅已打破“东西”，而且亦拈出“古今”，显示出，20 年代前期冯友兰文化观总的趋势是从“东西”向“古今”转变，而在 20 年代中期这一转变已基本完成。他在这一时期所持有的文化观念，从近代文化史来看，不必都是他所首倡，但确实是他经过自己的艰苦探索和认真思考得来的，为他的文化观的后来发展奠定了基础。

三、类型与个体

《自序》在第五章《30 年代》中抄引了 1935 年的《秦汉历史哲学》一文后说：

^① 《三松堂学术文集》，第 11 页（按：此文后附记署“民国七年十二月作于纽约”，七当为九字之误）。

我抄过来了这篇文章的大部分,因为这篇文章,是我于1933—1934年在欧洲的所见所闻的理论的结论,标志着我的思想上的转变,认识到所谓东西之分,不过是古今之异。^①

又在第六章《40年代》论《新事论》时说:

在五四运动时期,我对于东西文化问题,也感觉兴趣,后来逐渐认识到这不是一个东西的问题,而是一个古今的问题。一般人所说的东西之分,其实不过是古今之异。我在20年代所作的《人生理想之比较研究》牵涉到这个问题,我的那部书的一个目的就是要证明,各派的人生理想,是世界各国的哲学史中都有的。很难说哪些理想是西方所特有的,哪些理想是东方所特有的。在30年代,我到欧洲休假,看了些欧洲的封建时代的遗迹,大开眼界。我确切认识到,现代的欧洲是封建欧洲的转化和发展,美国是欧洲的延长和发展。欧洲的封建时代,跟过去的中国有许多地方是相同的,或者大同小异。至于一般人所说的西洋文化,实际上是近代文化。所谓西化,应该说是近代化。^②

根据上节所述,我们知道“一般人所说的西洋文化,实际上是近代文化”的观点冯友兰在20年代中期已经提出。30年代的欧洲之行一方面使得他对这一点认识得更为“确切”,另一方面使得他明确产生了“近代化”的观念。自20年代后半期至30年代前期,冯友兰的研究全部集中在中国哲学史的学术领域,这使得他不仅完成了历史性的《中国哲学史》,也形成了与信古、疑古不

① 《三松堂自序》,第229页。

② 同上书,第243—244页。

同的“释古”的历史方法^①。而这却中断了冯先生自 20 年代以来关于中西文化冲突的思考。在这点上,30 年代的欧洲之行的重要作用便是使他重新关注中西文化问题并在 30 年代中期本位文化论战中迅速形成了后来在《新事论》中得到更全面阐述的“近代化”的文化观。

冯先生说 1935 年 9 月的《秦汉历史哲学》“标志着我的思想上的转变,认识到所谓东西之分,不过是古今之异”,其实这篇文章中并没有谈到东西古今的问题,这篇文章阐述的受唯物史观影响的历史分析与社会结构分析,留待最后一节讨论体用问题时再谈。值得注意的倒是 1936 年 8 月发表的《中国现代民族运动之总动向》一文,在这篇文章中可以明显看出欧洲归来并受本位文化论战刺激后冯先生文化观的发展。

文章说:“在现在的世界中,一切经济先进的民族,都成了‘城里人’,经济落后者都成了‘乡下人’。换言之,即经济落后的民族国家,都成了经济先进者的殖民地了。”^② 这个观点构成了后来《新事论》第三篇《辨城乡》的主旨。文章又说:“工业革命可说是近代世界所有革命中之最基本者。有了这工业革命,使别的建筑在旧经济基础上的诸制度也都全变了。有一个人说工业革命的结果,使‘乡村靠城市’‘东方靠西方’;我觉的这话很对。东方没有工业革命,就变成‘乡下人’了。这是个基本意思。我们用这个基本意思来看历史,一切都可以看得通。”^③ 这“有一个人”即马克思,这“基本意思”即唯物史观。冯友兰从《共产党宣言》中读出的不是资产者的必然灭亡,而是落后国家的出路,是

① 《三松堂自序》,第 211 页。

②③ 《三松堂学术文集》,第 387 页。

进化论的历史观。他接着指出：

现在世界是工业化的世界。现世界的文明是工业文明。中国民族欲得自由平等，非工业化不可……一个民族国家，欲求自由平等，总要变成工业国，才能得到真正自由平等；不然，什么都是假的。

我们中国文明，原来是农业文明，有许多中国人或外国人，常说中国人有许多特性，比如“好闲暇”，往坏的方面说是“懒”，往好的方面说是“会享受”；其实这只是农业文化的特色，并非某个民族的特色。^①

由于冯友兰欧游以来深受“只有经济的力量，才是最后的，决定的力”^②的历史观所影响，所以他不再注重从精神文化的特性把握中西文化冲突，而转向以“工业文明”、“农业文化”一类注重社会经济类型的范畴说明文化的问题。在这种方法中，社会经济生产的方式被看做每一时代历史的基础，被看做决定文明特色的基本要素。就是说中国文化与西方近代文化的各自特色与差别都可以在农业文明与工业文明基础上得到说明。这样一种方法上的转变并不是仅用“东西之分不过是古今之异”的说法可以说明的。本来，“古今”的说法亦可预设或隐含了时代进步中社会类型的改变，但单纯的“古今”说尚不能指出“今”之所以为今而与古不同的特质。这篇文章则表明冯友兰文化观的基点已从时代转为社会类型，而在社会类型方面又注重从经济生产的方式去把握。从而，他就把工业革命看成近代化的关键，他对整

① 《三松堂学术文集》，第389—390页。

② 同上书，第388页。

个中西文化冲突的着眼点从文化(狭义的)转向经济,明确提出工业化是中国民族欲得自由平等的根本出路。这些基本思路正是后来《新事论》的思路,所以《新事论》副题为“中国到自由之路”。从这一点来看,欧洲之行的意义或其带给冯先生的思想转变,并不是从东西转为古今,而是用社会类型理解古今之别,其中唯物史观的影响是决定性的。

冯先生除了受唯物史观的影响之外,自20年代后期开始,他也受蒙太格(W. P. Montague)等新实在论的影响,这不仅反映在《新对话》中的形而上学与道德论上^①,也开始反映在文化分析上。针对当时“全盘西化”与“本位文化”之争,他指出,依照全盘西化的逻辑,中国人应一律改信基督教、改穿西装、不吃馒头,而事实上全盘西化论者未必主张如此,于是也只成一种“部分西化”。“部分西化论”者中则各主张不同的“部分”;主张“中国本位文化”者也并不是要求对旧有东西一律保守不变,而都主张应存所当存、去所当去。在冯友兰看来,这些争论不是逻辑不清(如所谓全盘),就是取舍标准不清。在上引同一篇文章中他指出,在文化问题上,必须区分文化“个体”与文化“类型”。比如我们说“大学”,这是从“类型”说;若说“清华大学”就是指“个体”。用这样的分析来看西洋文化,如果注重西洋文化的“个体”,我们就无法区分其中的各因素何者相干何者不相干。冯友兰认为,必须把西洋文化作为一种文化“类型”来看,才能确定何者相干而应当学,何者不相干而不必学。

稍后不久,1937年1月冯友兰在第三届中国哲学会年会开

① 《新对话》(一)即已提出未有飞机之前已有飞机之理及道德之理不变的思想。

会时谈到文化问题,强调用“逻辑”来解决争论的困境,他认为:

这些争论若由逻辑看,大部分是很容易解决的。逻辑上有所谓个体与类型之分。一个个体,可代表许多类型,例如孔子可代表许多类型,如春秋时人,山东人,活过七十岁的人,圣人,等等。这个个体学那个个体,实在所学者,是他所代表的某一类型,或某几类型。例如有些人要学孔子,实在是想学他所代表之圣人类型。个体是不能学的。所谓西洋是一个体,在文化方面,他代表许多类型。如耶教文化,科学文化,工业文化等。我们说学西洋,实在是学他所代表之某一文化类型或某几文化类型。例如科学文化,或工业文化。至于中国原有文化之不与此冲突者,当然不改。^①

这种区分类型与个体的思想正是《新事论》第一篇《别共殊》的主旨,表明冯友兰已完整确定了阐述中西文化的新的方法立场。这里所说的类型与个体在《别共殊》中又称为共相和殊相^②,从而这里所说的“逻辑”也不止是形式逻辑,而是罗素代表的逻辑分析方法,这也是《新理学》的基本方法。《新理学》写于1937年秋冬间,1938年在蒙自石印,1939年由商务印书馆正式出版。《新事论》的十二篇从1938年起至次年4月在昆明的《新动向》杂志随写随刊,1940年由商务印书馆出版。《新理学·自序》与《新事论·自序》中都谈到《新理学》的“用处”^③,这在一般人看

① 《从中国哲学说到哲学的用处》,载《申报》1937.1.24,见《三松堂全集》第五卷,第359页。

② 参见《三松堂全集》第四卷,第217页。

③ 《新理学·自序》称“此书虽‘不着实际’,而当前有许多实际问题,其解决与此书所论,不无关系”,《新事论·自序》亦引述此语。

来,常会误解为冯先生的一种自我辩解,认为所谓的新理学方法有很大用处及冯先生所说新理学与新事论的关联并不是真实的,从上引1937年1月中国哲学会年会的这篇文章可以看出,《新事论》的方法论“别共殊”确实在《新理学》之前即已确立。这个“别共殊”在形而上学的表现,即《新理学》关于一类事物与此类事物所以然之理的讨论,亦即新实在论关于共相与殊相讨论的中国版。“别共殊”作为方法在文化论的表现,即《新事论》关于“从类的观点看文化”和“从特殊的观点看文化”的区分。^①所以,说新事论的文化分析是新理学哲学方法的一个应用是没有问题的。1936年8月的《中国现代民族运动之总动向》和1937年1月的《从中国哲学会说到哲学的用处》两篇文章实际上是后来《新事论》的纲要。

《新事论》中把抗战前那两篇文章的主要论点详细展开,其第一篇为《别共殊》。共指类型,殊指特殊、个体。冯友兰主张从类的观点看西洋文化,反对从特殊(个体)的观点看西洋文化。他认为,“中国文化”、“西洋文化”的说法是从个体的观点看文化,而“资本主义文化”、“社会主义文化”是从类的观点看文化。他认为民初以来一般人多从特殊的观点看西洋文化,“他们常说,中国人如何如何,西洋人如何如何,好像在他们的心目中,中国人之是如何如何,是因为其是中国人;西洋人之是如何如何,是因为其是西洋人。他们似乎不知,至少是不注意,中国人之所以是如何如何,乃因中国文化在某方面是属于某类文化;西洋人之所以是如何如何,乃因西洋文化在某方面是属于某类文

^① 《三松堂全集》第四卷,第218—220页。

化。”^① 他认为,任何文化只要与中国文化同属一类型,必然具有与中国文化相同之诸性质。中国人或中国文化的特色及其相对之贫弱,西方文化的特色及其相对之富强,都是因为它们分属不同类的文化形态。从这点来看,如果说中国文化有任何病症,这种病症都是它之所属的文化类型所决定的。

中西文化类型的不同,最直观的了解就是古今的不同。冯友兰赞成这样的主张:“一般人所谓西洋文化者,实是指近代或现代文化。所谓西洋文化之所以是优越底,并不是因为它是西洋底,而是因为它是近代或现代底。”他说,“有人说西洋文化是汽车文化,中国文化是洋车文化。但汽车亦不是西洋本有底。有汽车与无汽车,乃古今之分,非中西之异也。一般人心目中所有之中西之分,大部分都是古今之异”;“我们近百年来之所以到处吃亏,并不是因为我们的文化是中国底,而是因为我们的文化是中古底”。只有确定了一定的类型的观点看西洋文化,学习西洋文化才能抓住要领,如果把西洋文化作为特殊的个体,我们就无法指出西洋文化五光十色的性质中何者为主要性质,何者为偶然性质;只有把西洋文化看做一种文化的类型,如近代或现代文化的类型,才有可能抓住近代性的要素,而不必“全盘西化”。因此,中国文化面临的问题“只是将我们的文化自一类转入另一类,并不是将我们的一个特殊底文化,改变为另一个特殊底文化”^②。把爱因斯坦作为一个特殊个体看,他有许多其所以为爱因斯坦者,如其相貌、性格、爱好、犹太人等,但若把他作为物理学家,我们学习他就不是学习他作为特殊个体存在的诸多性质,

① 《三松堂全集》第四卷,第 222 页。

② 同上书,第 225—228 页。

而是学习其科学工作方法。从而,全盘西化既不需要,也不可能,中国人学习西洋不是把它作为一个特殊文化(包括黄头发、蓝眼睛、信基督教等),而是要把中国文化变成与现在西洋文化同一类型的文化,这个类型简而言之即近代化或现代化。

由于受马克思的影响,冯友兰进而从经济类型和经济生产的方式来区别古今之异。他指出,中国文化一向重夷夏之辨,从文化上看,夷夏之别即城乡之别。中国人做了几千年的“城里人”,不意在清末忽然沦为“乡下人”。西洋人之所以智、富、强并不是因为他们是西洋人,而是因为他们是“城里人”;中国人之所以愚、贫、弱并不是因为中国人是中国人,而是因为中国人成了“乡下人”。西洋人之所以取得现代城里人的资格,乃是由于在经济上有一大变革,即产业革命。他再次引用了马克思那句关于工业革命使乡下依靠城市、东方依靠西方的名言,显示出马克思历史观对他的启发。^①

顺着马克思历史观的思路,古今之异、城乡之别的说法,在把握中国文化与西洋文化各属的类型方面,还都嫌抽象,冯友兰进一步指出,仍停留为“古”的、相对于西方已变成“乡下”的中国文化,从社会类型上说,即“生产家庭化底文化”。经过工业化已进而为“今”,相对落后东方而居“城里”的西洋文化是“生产社会化底文化”^②。“产业革命”就是以“社会为本位底生产方法”替代以“家为本位底生产方法”,以社会为本位的生产制度替代以家为本位的生产制度。这种替代,导致了人的全部生活方

① 《三松堂全集》第四卷,第244页。

② 同上书,第252页。

式、社会组织及社会道德标准的改变。^① 产业革命和工业化是中国文化或中国作为民族国家在世界民族之林中·获得自由平等的当务之急和根本出路。

《新事论》通过别共殊、分古今、辨城乡、说家国,完整阐述了冯友兰 30 年代中期以来形成的近代化的文化观。30 年代冯友兰的文化观重视文化的当下实践更过于历史的终极解释。如 20 年代冯友兰对梁漱溟的批评,从历史解释的角度看,把东西变为古今,仍不能解释“西”何以能发展为“今”,而“东”何以仍停留在“古”。而 30 年代的冯友兰不再追求一种终极的历史解释,而更注重如何学习西方的实践层面,客观上也是 30 年代文化论争的重点有所转移之故。“别共殊”强调把西方文化作为一种文化类型,都是重在方法上解决怎样学西方的问题,而这个问题不必与中国何以滞留于“古”、西方何以能发展于“今”的解释相纠缠。马克思对“物质生活的生产方式”的重视和对工业革命及资本主义社会化生产的分析使得他完全转向从经济生产的方面用以生产社会化为方式的工业化来理解近代文化的基础和特质。比起 20 年代从东西向古今的转变,冯友兰 30 年代的这种变化既显示了唯物史观的影响,也反映了同时代知识分子在中国工业化过程中的新的文化自觉以及以工业革命救亡的民族意识(这种意识不会根本上拒绝某一特定的工业化道路)。

四、现代化与民族化

七七事变以前的十几年间,冯友兰文化观的核心问题是东

^① 《三松堂全集》第四卷,第 259 页。

西文化及其冲突。值得注意的是,在这十几年中,冯友兰的文化观基本上没有关注到现代化中的“传统”问题和“民族化”问题,他所注重的是中国文化从农业文化(古)向工业文化(今)的转变,直到1937年,他的文化观可以说是一个完全现代化取向的文化观。他虽然反对全盘西化,但也可以说主张在工业化意义上的经济西方化,传统与现代化之间未构成任何紧张。这并不是二者结合无间,而是传统及民族文化问题根本“未出场”,文化认同的问题根本没有出现。这也是冯友兰与五四前后的文化保守主义及早期新儒家马一浮、梁漱溟、熊十力的重大不同。冯友兰后来曾说:“谈到文化问题,梁先生的出发点,与我的出发点根本不同。梁先生的出发点是求异,我的出发点是求同,梁先生注重在中外的比较,我注重在古今的比较。”^①事实上,梁先生之求异正因为他注重文化认同,而冯先生求同的近代化的文化观虽然有重要的积极意义,但“求同”中确实有忽视文化认同及文化的民族性的倾向。

但是1937年抗日战争爆发以后,冯先生思想发生了一些显著变化。1939年2月以后在《新动向》发表的《新事论》的后半部几乎全部与作为“个体”的民族文化有关。^②本来,照简单进化论的看法,既然中国文化是“古代”的农业文化形态,需进步为“近代”的工业文化,逻辑上就会导致对传统中国文化的整体否定。1939年以后冯先生则强调,对于中国文化不仅要从文化类的观点来看,同时需要从文化个体的观点来看。《新理学》哲学本来是强调共相的,《新事论》前半部的古今、城乡、家国之辨都

① 《三松堂全集》第五卷,第450页。

② 指《新事论》第八至十二篇。

是强调文化类型的分析,不注重文化的个体,注重的是中国文化的现代化,而没有关注如何对待文化遗产、历史传统和民族个体。《新事论》前后两部分的不同取向正是体现了抗战背景下现代化与民族化的复杂关系。

按照《新事论》后半部的思想,可以这样说,从类的观点看,说爱因斯坦是科学家,所注意者只是爱氏之所以为科学家者,他的其他特征在这种“看”中都不相干。但从个体的观点看,他是一个完整的人,其种种特征都是他这个人所不可缺的性质,如他的相貌、性格、爱好虽与他作为科学家类中一分子不相干,却是爱因斯坦所以为爱因斯坦并与他人区别的重要性质。从这方面说,个体就有重要的意义了。其实,类型在相当程度上是认识的范畴,而不是存在的实体;个体可以被划属于不同类的分子,是有相对性的,个体的存在则是绝对的。人生活于民族国家,文化亦以民族国家为单位发展,民族文化的许多特性从文化的类的角度看并不重要,而从文化认同或民族生存的角度看,就是重要的了。特别是处于现实的民族危机时代,只有民族性文化才能激发民族的热情和道德,投身民族解放的斗争。因此,为了民族作为个体的生存,冯先生开始大力强调每一民族与其他民族文化之“异”,这些“异”是一个民族与其他民族相区别并借以成为一民族独立生存的性质。这说明,民族性的问题是不能因现代化而被忽略的,正如二次世界大战中的英德双方虽同属生产社会化的工业文化,其现实的民族性问题是不能被文化思考中的“类”所消解的。

在强调个体性的立场上,冯友兰提出了关于肯定文化民族性的几种区别。

首先是把民族文化区分为两部分,其中一部分是与别民族

同类而有程度上的不同(如中国之马车与西洋之火车);另一部分与别民族的差异不是程度的差异,而是种类、花样的不同(如中式建筑与西式建筑)。对前一部分,应使程度低者改进至程度高者,这一部分应不只限于功能体器物,还应包括物质生产工业化的整个范围;后一部分则没有现代化与否的问题,如中国饮食、服饰、建筑等。^①

第二种区分是“的”和“底”的分别。所谓服饰、建筑无所谓现代化与否,是指形式而言,衣料、建筑材料的改进虽不是西洋化,但可现代化。可以不变的形式,用冯友兰的说法,都是指一个民族生存的“式样”、“花样”。这些花样中冯先生特别提出艺术和文学。冯友兰指出,所谓“英国工业”、“英国科学”,只是说“英国的科学”、“英国的工业”,即在英国而为英国人所有。而“英国文学”则是指“英国底文学”。“的”表示存在于一民族国家范围之内,“底”表示该民族所特有、固有的。文学艺术“是某民族‘底’,而不止是某民族‘的’”,这些民族“底”花样、式样对一个民族十分重要,“这些事物,如只有花样上底不同,则各民族可以各守其旧,不如是不足以保一民族的特色”^②,这也就是“革新而不失其故”。

第三,关于“文”与“质”的区别。“一个社会的生产方法,经济制度,以及社会制度等,是质。他的艺术,文学等,是文。”以建筑作譬喻,建筑材料是质,其建筑式样为文。冯友兰指出,若“从关于质底类的观点看,文是不主要底。但从一个体,一社会,或一民族的观点看,文却是重要底。”文是一个民族赖以进行情感

① 《三松堂全集》第四卷,第304、305页。

② 同上书,第304—305页。

生活的东西,一个民族只有对它自己“底”文学艺术才能充分地欣赏,得到充分的愉快。由于每一民族必在自己“底”花样中才能得其愉快,故“各民族必须宝贵它自己底文学,自己底艺术。这并不是专为区别它自己,而是因为只有在它自己底文学艺术中,它的生活,才能充分地充实,充分地丰富,充分地愉快。”同时,这种“宝贵”并不是用抱残守缺的态度对待自己底花样,不是像民初国粹派那样把它当成已死的东西放在博物院,而“是把一种东西当成活底东西,养育培植,叫它生长发展”^①。

《新事论》中谈到“文”时强调式样、花样,特指艺术文学,有意地不提哲学。那么,如果“文”近于精神文明的范围,哲学与民族“底”关系如何?如果花样、式样不必现代化,哲学是否应现代化?冯友兰从抗战后开始注意这些问题。抗战初期,他写了《论民族哲学》一文^②,文章指出,人们常说德国哲学、美国哲学,却很少说德国化学、美国化学,即使有人说德国化学、美国化学,也只是说“德国的化学”、“美国的化学”,而不必是“德国底化学”、“美国底化学”,“因为化学只有一个,我们不能于其上加上德国底,或美国底等形容词”;而另一方面,我们常说的德国哲学、英国哲学,则是说德国底哲学、英国底哲学,这与文学的情况一样。所以,“对于哲学或文学,德国底或英国底等形容词,是可以加上底。此即是说,哲学或文学可以有民族的分别,而科学则不可以有。”

① 《三松堂全集》第四卷,第306—310页。

② 《论民族哲学》收入《南渡集》下,殷鼎的《冯友兰》之年表谓此文作于1937年,不知何据。今《三松堂全集》第五卷所收此文中有“关于此点底详细讨论,见《新理学》绪论”,则此文似当在《新理学》成书之后,要之当在抗战之初。

在冯友兰看来,哲学虽与文学同可是民族“底”,但哲学又与文学不同,在某一方面的性质,哲学又比文学更接近科学。文学是用民族语言写的,语言有其特殊语法,由此产生特定技巧,有其特殊趣味和妙处,故文学之民族性容易被了解。科学原理虽然在不同国家亦必以不同民族语言写出,“但某言语的特殊文法对于科学的义理,完全是偶然底,不相干底。科学的义理是公共底,是普遍底。所以科学亦是公共底,普遍底。”文学不追求客观的普遍义理,“只有好与不好可说,不能有对与不对可言”。冯友兰认为,哲学虽然也有民族语言和文法影响,但与文学不同,“哲学的目的仍是在于求普遍底,公共底义理。我们批评哲学思想必以此为标准。若离开此标准,则各民族的哲学,将如各民族的言语,皆无对与不对之可言。”从而,“哲学中有普遍底公共底义理,至少其目的是在于求如此底义理。这些义理,固亦须用某民族的言语说之。但某民族的言语,对于这些义理完全是偶然底,不相干底。在这一点,哲学与科学是一样底,至少应该是如此。”^①在很大程度上,他是把哲学当成科学的范畴理解的,就是说,哲学无分东西,所追寻的问题是同一系列或同一系统的,只是东方哲学讨论的可能只是这一系列或系统的部分,而且这些部分的讨论还是不明确的。与近代的多数学者一样,冯友兰似乎是把西方哲学当做“哲学”的典范,正如把西方自然科学当做“科学”的典范一样。这一点直到40年代才有改变。

正是由于哲学具有介乎文学与科学之间的这种性质,使得哲学具有现代化与民族化的双重任务。《中国哲学史新编》第七册《论金岳霖》一章的最后一节专门讨论了“现代化与民族化”的

^① 《三松堂全集》第五卷,第306—308页。

问题。冯先生认为,《论道》的元学(即形上学)是“中国哲学”(即中国底哲学),并不是“哲学在中国”(即中国的哲学),《知识论》、《逻辑》则是“知识论、逻辑在中国”,而不是“中国的知识论和逻辑”。^①的确,金岳霖自己也说过,逻辑与数学、自然科学类似,人可以外在地冷静地去研究,元学要涉及人的情(感)、性(情)、心,好的元学能够动心、怡情、养性。^②《中国哲学史新编》第七册《论冯友兰》一章说,“中国需要近代化,哲学也需要近代化,近代化的中国哲学并不是凭空制造一个新的中国哲学,那是不可能的。新的近代化的中国哲学只能是用近代的逻辑学的成就,分析中国传统哲学的概念,使那些似乎是含混不清的概念明确起来”^③，“新理学对于宋明理学中的一些重要问题,都利用近代逻辑学的成就加以说明,这对于中国哲学的近代化是有益的”^④。这仍然是认为中西哲学追求的是相同的普遍性的理,中西哲学的差别不在于问题的不同,只在于中国哲学对所追求的那些问题的了解没有西方哲学说得更明确,哲学的近代化就是利用逻辑分析方法把中国哲学未讲清楚的地方讲得更清楚。

既然哲学要现代化,民族化的意义何在?冯友兰在《论民族哲学》中指出:

民族哲学之所以为民族底,不在于其内容,而在乎其表面。我们以为民族哲学之所以为民族底,某民族的哲学之所以不仅是某民族的,而且是某民族底,其显然底理由是因

① 《中国哲学史新编》第七册,第162—163页。

② 参见金岳霖的《论道》,商务印书馆1985年版,第3、16页。

③ 《中国哲学史新编》第七册,第166页。

④ 同上书,第176页。

为某民族的哲学,是接着某民族的哲学史讲底,是用某民族的言语说底。我们可以说,这些分别是表面底,在外底。不过所谓表面底、在外底者,是就哲学说。就民族说,这些分别,就于一民族在精神上底团结,及情感上底满足,有很大底贡献。这些表面能使哲学成为一民族的精神生活的里面。^①

这里所说,正是《新事论》后半部强调文化个体性的思想,即从文化个体类的观点看,一民族文化的许多“表面底”、“在外底”(形式)东西并不重要,但从文化个体的观点看,这些东西是此一民族精神生活的内在质素,对民族精神生活的发展与满足有特别的重要性。

冯友兰的这些论述所体现的民族主义立场在当时的背景之下是十分自然的。但是,“传统”的问题虽然在这里通过民族主义的形式开始出现,却并未获得文化学理论上的深入论证以为基础。事实上,中国文化,无论是它的各种意识活动形式,还是它的传统价值、精神、境界,都既不是“类型一个体”的分析所能充分肯定,也不是“民族在精神上底团结及情感上底满足”所能充分体现的。东西方哲学确有相通之处,《新理学》旧瓶装新酒可谓成功的范例,但 40 年代的《新原人》和《新原道》就都不能看做用西方的逻辑分析说清中国的概念问题。事实上,《新原人》的天地境界、《新原道》的极高明而道中庸、《新知言》所谓负的方法都浸润着中国哲学的精神,这些精神既不是由使用民族语言而形成的民族精神的“表面”,也不是西方哲学的典范所能涵盖

^① 《三松堂全集》第五卷,第 309 页。

的。

最后所要讨论的是精神文明中的道德传统问题。我们说早期冯友兰的文化观是从东西到古今发展的现代化取向的文化观,而从什么时候开始,冯友兰文化观中容纳了对中国传统文化的肯定?新理学纯哲学体系中是否可以容纳这种肯定?

早在1927年,冯友兰在《中国之社会伦理》一文中即指出,过去时代的忠臣、孝子、节妇所殉的是“君”、“夫”的观念,其精神已在柏拉图的理念世界,而不在具体世界的具体人。^①《新对话》也说忠臣之牺牲不是忠于君主个人,所以他并不问这个君主值不值得他去牺牲,他的牺牲完全是因为他忠于这个名分,忠于这种理,忠于“君”的共相。^②正如50年代他提出的抽象继承问题,他力图通过由殊相上升到共相、由个别上升到一般的方法来引出对传统的某些肯定,在这方面他特别注重的便是道德。

依照新理学的体系,一个物是依照其类之理而成为一类事物的,而一类之理亦蕴涵其共类之理。如一个猫是依照猫类之理而成为猫类的一分子,猫类之理亦蕴涵动物之理,等等。所以,猫是依照猫之理而成为猫,亦必须依照动物之理而成为动物。^③所以,“一事物于依照一理时,亦可依照众理,并且亦必须依照众理”^④。按照这个逻辑,一个个体文化不论属于何种类型,它不仅含有该社会类型之理,亦必含有“社会”之理。传统中国文化为“生产家庭化底文化”,而其道德学说亦含有对一般社会、人生适用的原理,以成为一具体的共相。从这个立场上说,

① 《三松堂学术文集》,第88页。

② 同上书,第248页。

③④ 《三松堂全集》第四卷,第44页。

中国文化总有一些应当不变的东西。

但在实际上,冯友兰并不是从新实在论体系中获得对传统道德文化的肯定,这种肯定主要来自他自己的道德认同与选择,殷鼎还认为同他的母亲的道德模范有很大关系^①。1932年在第一篇《新对话》中他即鲜明肯定“道德无所谓新旧”^②,他以为,人类社会组织必有其理,人必须依照此理来组织社会,若欲有一健全组织,须有此组织分子必当遵守的条件,这些条件的一部分即是道德,如仁爱忠信。没有这些基本条件,人类组织就不能健全存在。在最后一篇《新对话》中他指出:“许多政治社会组织,每一种都有他的类型。……在这些许多类型之上,还有个社会组织之总类型。其中所包含的原则原理,乃一切社会类型所必共同具有者。这些原则原理若实现出来,即为一切社会组织之共同道德。”^③所以,他始终认为:“有些道德是跟着社会来的,只要有社会,就得有那种道德,如果没有,社会就根本组织不起来,即使暂时组织起来,最后也要土崩瓦解。有些道德是跟着某种社会来的,只有这一种社会才需要的,如果不是这种社会,就不需要它,前者我称之为‘不变的道德’,后者我称之为‘可变的道德’。”^④正是依据这种“可变的道德”与“不变的道德”的分别,冯友兰从很早(至少从《新对话》开始)就以明白的道德保守主义出现,对传统的基本道德重新加以肯定。抗战及其经验证明,传统道德是抗日战争中中华民族团结抗战的主要精神资源。所以《新事论》最后一篇《赞中华》中冯友兰仍坚持“五常”即仁义礼智

① 殷鼎:《冯友兰》,第11—12页。

② 参见《三松堂全集》第五卷,第278页。

③ 同上书,第303—304页。

④ 参见《三松堂全集》第一卷,第279页。

信,“这是不变底道德,无所谓新旧,无所谓古今,无所谓中外”^①,并作了这样的结论:“我们是提倡所谓现代化底。但在基本道德这方面是无所谓现代化底,或不现代化底。有些人常把某种社会制度,与基本道德,混为一谈,这是很不对底。某种社会制度是可变底,而基本道德则是不可变底。可变者有现代化不现代化的问题,不可变者则无此问题。”^②也正是基于这个立场,他对清末的“中体西用”给予了一定的肯定。

五、文化论说的“体”与“用”

《自序》谈到《新事论》时最后说:“因为《新事论》强调发展生产力的重要,书中似乎也赞成清末洋务派的‘中学为体,西学为用’的主张,其实并不是如此。我是主张体用不可分的,有什么体就有什么用,有什么用就可以知道它有什么体。如果要用中国哲学中所谓体、用那一对范畴说,我认为,在一个社会类型中,生产力等经济基础是体,政治、文化等上层建筑是用。体要改了,用会跟着改的。所谓跟着改,并不是说不需要人的努力,人的努力是需要的,不过人会跟着努力的。”^③冯先生这种以经济基础为体、上层建筑为用、体用不可分的思想最初始于30年代中欧游时接受的马克思的影响。^④

① 《三松堂全集》第四卷,第359页。

② 同上书,第364页。

③ 《三松堂自序》,第245—246页。

④ 冯友兰在1934年布拉格国际哲学会议即提到“只采取马克思的人类发展的理论,而不采取他的唯物论”,参看《中国现代哲学》,见《三松堂学术文集》,第288页。

1935年9月冯友兰在《秦汉历史哲学》中指出,“依照唯物史观的说法,一种社会的经济制度要一有变化,其他方面的制度,也一定跟着要变”^①;“一切社会政治等制度,都是建筑在经济制度上。有某种经济制度,就要有某种社会政治制度。换句话说:有某种所谓物质文明,就要有某种所谓精神文明。这都是一套的”^②。他甚至说:“大家庭制度,很有人说他是不合理(引者按:“不”字据文意加),以为从前的人何以如此的愚;但我们若把大家庭制度与农业经济社会合起来看,就可以看出大家庭制度之所以成立,是不无理由的了。再就历史演变中之每一阶段之整个的一套说,每一套的经济社会政治制度,也各有其历史的使命,例如资本主义的社会的历史的使命,是把一切事业集中,社会化,以为社会主义的社会的预备。在资本主义的社会完全成功的时候,也就是他应该,而且必须让位的时候。”^③冯先生当时受马克思影响之深,由此可见。以经济政治制度与精神文明是“一套的”,就是后来所说的有什么体便有什么用的一元体用观。

正是用这种受历史唯物论影响的一元体用观,冯先生在1936年的《中国现代民族运动之总动向》一文中阐述了他自己与清末洋务派和五四知识分子的不同体用观。他在说明了他的“工业化是中华民族争取自由平等的根本出路”的观点后指出:

我们这样说,似乎有与清末的曾国藩、李鸿章、张之洞的说法相同了。他们都是主张要铁路、机器、工厂的。张之

① 《三松堂学术文集》,第346页。

② 同上书,第347页。

③ 同上书,第348页。

洞在武昌曾举办了许多新式工厂,最近行将通车的粤汉铁路,是在张之洞时就着手建筑了的。如果当时没有政治上的其他变动,他们成了功,那就和日本一样。后来到了“五四运动”,有人以为不惟西洋物质文明我们该学,并且非先学其精神文明不可。于是风气一变而转注意于科学理论及哲学、文学。我们现在的主张,既与清末人的主张有些相同,那么“五四”不是枉费了吗?其实不然。我们的主张虽然与清末人的主张似同,其实大不相同。他们是以为只要物质文明,至于精神文明,还是中国的好;故有“中学为体,西学为用”之主张。到了“五四”,认为西洋不只有物质文明,而且精神文明亦高,而且精神文明是基本,故须从精神文明下手。今日照我们说的工业化,是物质文明也有,精神文明也有,而以物质文明为根据。如有了某一种的物质文明,则某一种的精神文明不叫自来。①

洋务派只要近代化的物质文明,不要近代化的精神文明,这是冯友兰所反对的,他认为这是“体用两概”;五四人物以精神文明为基本,先要精神文明,冯友兰也不赞成,他认为这是“体用倒置”②;他认为应先要物质文明,有了物质文明,精神文明自然会随之改变。他认为自己的观点是相对于前两派“正”“反”而有的“合”。③ 他在1942年2月所写《抗战目的与建国方针》一文中仍然强调,中国要求变为近代的国家,必须了解什么是近代式国家的要素,他认为:“自鸦片战争以来,清末咸同时代的人,以为近

① 《三松堂学术文集》,第392—393页。

② 《三松堂全集》第四卷,第248页。

③ 《三松堂学术文集》,第392—393页。

代式底国家的要素是兵船大炮。光宣时代的人,以为近代式底国家的要素是有国会宪法。民初时代的人,以为近代式底国家的要素,是有德先生与赛先生。现在我们知道,近代式底国家的要素,是工业化。有了工业,自然会制造兵船大炮。社会工业化以后,人的生活方式改变,德先生自然会有人拥护,赛先生也自然会有人鼓励……这是一个真理,这个真理,中国近十年来方才认清。”^①

不过,冯先生的思想并非如《自序》中所说,始终坚持体用一元“一套子”说法,他的思想在抗战前后是有所变化的。如前所述,《新事论》后半部强调传统的文化有些是无所谓现代化的,是不必改变的,如说“在基本道德这一方面是无所谓现代化底或不现代化底”。《新事论》在最后所提到的关于体用的看法便与抗战前不同:

说到此,我们感觉到,清末人所谓“中学为体,西学为用”者,就一面说,是很不通底;但就又一方面说,亦是可以说底。如所谓“中学为体,西学为用”者,是说:我们可以以五经四书为体,以枪炮为用。则这话诚然是不通底。读五经四书,是不会读出枪炮来底。民初人说这种说法是“体用两概”,正是就此话的此方面说。如所谓中学为体、西学为用者,是说:组织社会的道德是中国人所本有底,现在所须添加者是西洋的知识,技术,工业,则此话是可以说底。我们的《新事论》的意思,亦正如此。……清末人没有这样清楚底见解。不过他们总觉得中国是有些不必改变底东西,不

^① 《三松堂全集》第五卷,第432页。

过这些东西确切是什么,他们不能明确地看出说出而已。^①

现在,让我们以“中西”“体用”的话头入手,讨论冯友兰 40 年代文化观的结构与变化。30 年代中期他接受了马克思有关的历史分析,认为近代城市工业文明实质上是社会化大生产,他也接受了马克思对“经济基础—上层建筑”的结构分析及经济决定论。从这个立场出发主张,经济制度是基础,由此决定社会政治制度,而经济、社会政治制度又决定观念文化。这样的主张用体用的范畴来表达,经济为体,文化为用,体决定用,表现为整齐的一元的体用论。这种“体—用”观,从历史—社会的结构分析来说,是唯物史观影响的表现;从文化的分析来说,是注重“类型”和“等级”。总体上,是历史—文化的进化论。其体与用之间具有一种决定性的关系,这种关系既是发生的,也是结构的。抗战时期,他从关注民族性、强调个体性出发,提出了另一种分析模式:“质”与“文”。他以“质”指经济制度、社会政治制度,在这个意义上,“质”的外延与作为用之基础的“体”是相同的。又以“文”指文学、艺术等花样和形式、方式,“文”的观念偏于形式,特别是民族的诸活动的形式。并指出,“质”是要现代化的,应改变的,“文”是无所谓现代化的,可不变的。所以,“质”与“文”之间与“体—用”关系不同,二者之间也没有决定性的关系。“质”与“文”的模式并不是冯友兰用来整个替代“体—用”的历史文化观,因为“文”只是“用”的一些方面,而不是全部。事实上抗战期间冯友兰也并未放弃“一套子”的看法。相对于作为现代化文化观的体用模式,“质文”模式是为凸显民族性,这使得冯友兰的文

^① 《三松堂全集》第四卷,第 364 页。

化观较前更为全面了。这两个模式在冯友兰文化观中的地位,也许可以说,“体一用”模式为主,文质模式为辅。就一个变化中的历史文化实体而言,在宏观上,社会存在决定社会意识的“体一用”模式仍然适用,但马克思主义的唯物史观并不能适当确定社会变革中的文化传统的连续性,故冯友兰试图以“质文”的模式从民族文化的立场加以补充。从而,对应于经济生产方式的变革,文化呈现为不同状态的两个部分,一部分是“可变的”,如器物、技术、科学、可变的道德、需要现代化的哲学,以及社会生活方式等,这些是要随经济生产方式的现代化而变化或现代化的。从中西文化的差异来看,这些方面的旧的东西与近代西方文化是“程度”上的差异。另一部分是“不变的”,包括民族底文学、艺术、不变的道德、民族化的哲学论说、建筑形式等,这些方面,是无所谓现代化的,其中有些与现代西方文化的差异是“种类”的差异,不必现代化,另一些是超越古今中外的文化价值如基本道德。这样,冯友兰便可在现代化的目标下使中国“底”文学形态、审美趣味、道德原理、哲学精神等仍能得到肯定。

所以,就40年代冯友兰的文化观来说,是不容易用“中体西用”或“西体中用”来概括的。如“质”与“文”的说法,若把“质”简单对应于“体”,把“文”简单对应于“用”,就会把冯友兰的“质文”模式归为一种“西体中用”,当然这个“西”即工业化,指现代化的经济政治制度,民族的文学艺术花样。但“文”只是一般所说精神文明的一部分,与一般所说“用”不相当,“质”与“文”之间又没有那种会被望文生义地理解的决定性关系,所以把“质文”的模式简单归结为“体用”往往会歪曲了“质文”的关系。何况《抗战目的与建国方针》表明,他在提出“质文”模式的时候仍在宏观上保持着“体用”一元的看法。

近代以来关于“体用”的争论,有些是由中国哲学中“体用”用法的多重性所引起的。在中国哲学中,“体用”有两种最基本的用法:第一种用法中的“体”,近于实体的观念,“用”则是实体所派生的作用或功能;第二种用法中的“体”则是指内在深微的东西,“用”是体的外在的作用和表现。当冯友兰批评清末洋务派“体用两概”、“五四”知识分子“体用倒置”时,是以经济制度为主的社会存在作为“体”,这是采取了第一种用法。当冯友兰对清末人所说的“中体西用”给予同情的肯定时,他是以基本道德原理为“体”,是采用了第二种用法。所以,由于不同说法中的“体用”的用法不同,也就无法仅从“体用”的说法上区别讲体用者的实质立场。在这一点上,“质”“文”的用法以及“和魂洋才”的用法,虽然其处理的问题没有“体用”的说法所处理得那么广泛,但处理的问题比较清楚而不易发生混淆和误解。特别是“质”“文”或“魂”“才”的讲法中都没有“体用”讲法中那种强调某一方面的优先性的含义。

总结本章所述,与《自序》中冯友兰自叙其文化观演进的一般说法不同,本章认为以“中西”和“古今”为核心的冯友兰文化观,其实际展开与曲折可分析为四个阶段:20年代完成了从文化冲突的东西说向古今说的转变。30年代通过生产社会化程度把握古今社会类型的区别,并在整体上表现为受马克思历史哲学影响的近代化(工业化)的“体—用”文化观。40年代开始关注文化近代化过程中的民族化问题,通过“质”“文”的模式以肯定文化形式的民族性,从而使得其文化观的结构和特质无法归结为某一种“中西体用”的模式,形成了前期冯友兰文化观的成熟形态。50年代以后,与40年代以前注重“新命”不同,“旧邦”代表的文化意义即文化连续性与文化认同问题突出起来,重

写中国哲学史的实践在文化观上是以历史唯物论与历史辩证法的结合为之论证,以此肯定“过去”在文化和历史发展中被作为“现在”的因素的必然性与合理性。本章所论,至 40 年代为止,50 年代以后的发展希望在另外的机会再来研究。

“新理学”的现代化论 与现代性思维的反思

一、工业化与近代性

约在 20 世纪 20 年代中期,冯友兰已认识到,五四时期一般所说的西方文化只是近代西方文化,从而一般所谓的“东西文化”的差异和冲突,即是传统中国文化与近代西方文化的差异和冲突。用他后来的话来说,所谓“东西”的差异实际是“古今”的差异。对于中西文化的冲突的理解而言,冯友兰这种注重“时代”(古今)的解释与梁漱溟注重“种类”(东西)的解释是中国近代文化观的两种有代表性的取向。

冯友兰由这种文化观发展,必然强调近代化或现代化这种“时代”性的文化立场。事实上,正如李欧梵所说,这种强调“今”的时代性立场,正代表了五四时代知识分子的“现代性”了解。^①20 年代初,在写完《中国哲学史》之后,冯友兰到欧洲休假,他后来写道:“在 30 年代,我到欧洲休假,看了些欧洲的封建时代的遗迹,大开眼界。我确切认识到,现代的欧洲是封建欧洲的转化

① 李欧梵:《现代性及其问题:五四文化意识的再检讨》,《学人》第四辑。

和发展,美国是欧洲的延长和发展。欧洲的封建时代,跟过去的中国有许多地方是相同的,或者大同小异。至于一般人所说的西洋文化,实际上是近代文化。所谓西化,应该说是近代化。”^①冯友兰自20年代中期回国之后,至30年代前期,全部研究集中在中国哲学史的学术领域,这使得他不仅完成了历史性的《中国哲学史》,也形成了与信古、疑古不同的释古的历史方法。但这却中断了他在20年代初开始的中西文化冲突问题的思考。在这一点上,30年代的欧洲之行使他得以重新回到中西文化的讨论,并在30年代中期的本位文化论战中迅速形成了后来在《新事论》得到更全面阐述的“近代化”的文化观。

在1936年的一篇文章中,冯友兰初步阐述了他自欧洲归来所形成的新的文化观点,他说:“工业革命可说是近代世界所有革命中之最基本者。有了这工业革命,使别的建筑在旧经济基础上的诸制度也都全变了。”他又指出:“现在世界是工业化的世界。现世界的文明是工业文明。中国民族欲得自由平等,非工业化不可。”^②与20年代不同,冯友兰不再注重从精神文化的特性把握中西文化的差异,而转向以“工业文明”、“农业文化”一类注重社会经济类型的范畴说明文化问题。在这种方法中,社会经济生产的方式被看做每一时代历史的基础,被看做决定文明特色的基本要素。这样一种讲法的具体意涵,已经超过了“东西之分不过是古今之异”的一般讲法,而赋予了“今”或“近代”一种具体的规定。换句话说,他是把工业革命看做近代化的关键,把工业化看做近代之所以为近代的本质。在这个意义上,可以

① 《三松堂自序》,第244页。

② 《三松堂学术文集》,第387、389页。

说,冯友兰当时所理解的近代性的内容就是工业化。

冯友兰用这种方法来解决 30 年代文化论争的冲突,他说:“我在朋友中间,他们一有人说到‘西洋化’,我总是要说‘工业化’……照我们的说法,我们要‘工业化’,即与工业化有关者皆要;否则不要。则主张‘全盘西论’与‘部分西化’者,大约都可满意了。而主张‘中国本位’者,也该满意了。以中国为本位,与‘工业化’冲突者则去之,不冲突者则存之。”^①

不仅如此,冯友兰欧游回来在文化观方面的发展,一方面把近代化斩钉截铁地归于工业化,另一方面,由于受马克思的影响,又从生产方式的变化来理解工业革命,即理解近代社会与传统社会的区别。他认为,传统的中国社会,从社会类型上说,是“生产家庭化底社会”,经过工业革命的西方近代社会则是“生产社会化底社会”,因此他所了解的工业化,就是以“社会为本位底生产方法”替代“以家为本位底生产方法”,以社会为本位的生产制度替代一家为本位的生产制度。

冯友兰这种把工业化看做中国文化或中国民族国家在世界民族之林获得自由平等的当务之急和根本出路的思想,不论其接受的影响从何而来,可以说在很大程度上反映了同时代知识分子在中国近代化过程中的新的文化自觉,以及以工业革命救亡图存的民族意识。而在这种意识支配之下,是不会根本上拒绝某一特定的工业化模式的。这不仅是后来中国知识分子接受社会主义道路的重要原因,也是二战后许多落后国家会接受或选择社会主义作为国家工业化模式的重要理由。

^① 《三松堂学术文集》,第 392 页。

二、作为共相的现代性

就 30 年代中期冯友兰的文化观而言,唯物史观的影响是一方面。另一方面,自 20 年代后期开始,他受到蒙太格(W. P. Montague)等新实在论的影响,这些影响不仅反映在 30 年代初《新对话》的形上学与道德论上,也反映在 30 年代中期以后的文化分析上。

针对当时“全盘西化”与“本位文化”之争,冯友兰指出,在文化问题上必须区分文化“个体”与文化“类型”。比如我们说“大学”,这就是从“类型”说,若说“清华大学”,就是指“个体”。如果我们把清华大学作为一“大学”,即不注意其“个体”而注重其“类型”,则我们可以说清华所拥有的许多性质中与其他一切大学所共有的性质是重要的,是相干的,而它的大门朝西、礼堂在中央等都是不重要的、不相干的。但是如果我们不注意类型而注意个体,我们就很难说清华大学所拥有的诸多性质何者重要、相干,何者不重要、不相干,因为清华之大门朝西、礼堂在中央等对于作为个体的清华都属不能忽略的。^① 冯友兰指出,用这种“类型”和“个体”的分析方法来看中西文化问题可知,若注重西洋文化的个体性,我们就无法区分西洋文化各种因素何者重要何者不重要。他认为,我们必须把西洋惟一作为一种文化类型来看,才能确定何者相干而应当学,何者不相干而不必学,以及怎样学。

那么,西洋文化属于何种类型呢?他说:“所谓西洋文化是代表工业文化之类型的,则其中分子,凡与工业文化有关者,都

^① 《三松堂学术文集》,第 391 页。

是相干的,其余,都是不相干的。如果我们要学,则所要学者是工业化,不是西洋化。如耶稣教,我们就看出他是与工业化无干的,即不必要学了。”^① 1937年1月冯友兰在第三届中国哲学年会开幕时指出,所谓类型和个体的分析方法,就是逻辑的分析方法。他在谈到文化问题时强调,要用“逻辑”来解决争论的困境,他说:“这些争论若由逻辑看,大部分是很容易解决的。逻辑上有所谓个体与类型之分。一个个体,可代表许多类型,例如孔子可代表许多类型,如春秋时人,山东人,活过七十岁的人,圣人等等。这个个体学那个个体,实在所学者,是他所代表的某一类型,或某几类型。例如有些人要学孔子,实在是想学他所代表之圣人类型。个体是不能学的。所谓西洋是一个体,在文化方面,他代表许多类型。如耶教文化,科学文化,工业文化等。我们说学西洋,实在是学他所代表之某一文化类型或某几文化类型。例如科学文化,或工业文化。至于中国原有文化之不与此冲突者,当然不改。”^②

这种区分类型和个体的立场,正是贞元六书之二《新事论》开篇“别共殊”的主旨。类型作为许多个体共有的性质也就是“共相”,亦即是《新理学》所说的“理”。《新理学》的全部讨论也可以视为解决上述文化难题而建立的形而上学基础。所以后来冯友兰自己明确指出:“新理学着重讲共相和殊相的关系,一般和特殊的关系,讨论它们之间的区别及联系。从表面上看起来,这些讨论,似乎是脱离实际,在实际上没有什么用处。其实并不是没有用处,而是有很大的用处。《新事论》就是试图以《新理

① 《三松堂学术文集》,第391页。

② 《三松堂全集》第五卷,第359页。

学》中关于这个问题的讨论为基础,以解决当时的这个实际问题。”^①

在“别共殊”中,冯友兰指出,在学习西洋方面,必须从类的观点看西洋文化,而要反对从个体(特殊)的观点看西洋文化。他认为,所谓“中国文化”、“西洋文化”的说法,都还未能摆脱从个体的观点看问题,未能揭示出中国文化所属的类型和西方文化所属的类型。他举例说,张三患伤寒而发热,李四患疟疾而发冷。张三发热是因为患伤寒症,并不是因为他是张三;李四发冷是因为患疟疾,并不是因为他是李四。中国文化的特色及其相对贫弱,西方文化的特色及其相对富强,都是因为它们分属不同的文化形态或类型。只有指出他们各自所属的文化类型,才能把握两者的长短,找到学习西方的明确方向。^②

基于这样的立场,冯友兰指出,“一般人所谓西洋文化者,实是指近代或现代文化。所谓西洋文化之所以是优越底,并不是因为它是西洋底,而是因为它是近代或现代底。”“我们近百年来之所以到处吃亏,并不是因为我们底文化是中国底,而是因为我们的文化是中古底。”^③ 他认为,只有确定了一定的类型的观点看西洋文化,学习西洋文化才能抓住要领。如果把西洋文化作为特殊的个体,我们就无法指出西洋文化五光十色的性质中何者为主要性质,何者为偶然性质。只有把西洋文化看做一种文化的类型,如近代或现代文化的类型,才有可能抓住近代性的要素,而且不必“全盘西化”。他强调,中国文化面临的问题“只是

① 《三松堂自序》,第 243 页。

② 《三松堂全集》第四卷,第 222 页。

③ 同上书,第 226 页。

将我们的文化自一类转入另一类,并不是将我们的一个特殊底文化,改变为另一个特殊底文化”^①。中国人学习西洋文化不是把它作为一个特殊文化(包括黄头发、蓝眼睛)来学,而是要把中国文化变成与现在西洋文化同一类型的文化。这个类型简言之即近代化或现代化。

三、实存观照下的个体性与纵贯分析下的道德性

在七七事变以前的十几年,冯友兰的文化观基本上注重于如何使中国文化从农业文化(古)向工业文化(今)转变,直到抗战爆发,他的文化观可以说是一个完全现代化取向的文化观。^② 1937年以后,冯先生的思想发生了一些显著的变化。《新理学》哲学本来是强调共相的,《新事论》前半部也都是强调文化类型的分析,不注重文化的个体性。而在《新事论》的后半部,讨论的内容几乎全都与文化的个体性有关。

按照《新事论》前半的类型分析,把爱因斯坦作为一个特殊个体来看,他有许多其所以为爱因斯坦者,如其相貌、性格、爱好、犹太人等。但若把他作为物理学家的类型来看,人们要学的并不是他作为特殊个体存在的诸多性质,而是学习其独特的科学工作方法,他的其他特征在类型的分析中都不相干。但是,从个体的观点来看,爱因斯坦是一个完整的人,他的种种特征都是他这个人所不可或缺的性质。相貌、性格、爱好虽与他作为科学家类型的分子不相干,却是爱因斯坦所以为爱因斯坦并与他人

① 《三松堂全集》第四卷,第228页。

② 参看陈来:《冯友兰文化观述论》,《学人》第四辑,第147页。

相区别的重要性质。从这后一方面说,个体就有很重要的意义了。^①

这样一来,我们就遇到了一个问题,本来,新理学的哲学是要人通过逻辑分析掌握共相、舍弃殊相;而到了新事论后半部又要人注重殊相。这两部分的结论虽然并不矛盾,但在方法上就显得前后不一贯。当然,我们也可以说注重共相的方法适于对西方文化的了解,注重个体的方法则适于对中国文化的肯定。但一个哲学体系必须说明其充分的理由。否则,人们必须要问,何以不能把共相的分析用于中国文化,和把注重个体的方法用于西洋文化?

冯友兰后来曾回顾新理学的共相说的立意,他指出,改革必须解决什么是必要的,什么是不必要的;什么是可能的,什么是不可能的,这就需要进行选择,而选择要有一定的标准。“怎样确定这个标准呢?最好的办法是认识共相。看看世界中的强盛的国家,看看他们是怎样强盛起来的,看看他们的特点。这些特点就是它们的殊相之中所寓的共相的内容或其表现。这些国家是殊相,它们的社会性质是共相。它们的人的头发和眼珠的颜色是殊相。共相是必要学的;也是可能学的;殊相是不可能学的,但也不是必要学的。”^② 冯友兰承认,这个意义上的分析,是一种横的分析,他说:“当时我认为,马克思主义的历史观的一个显著的特点,是不从纵的方面看历史,而从横的方面看历史。所谓从纵的方面看历史,是着重看一个国家或民族的生成和发展,衰老和死亡。从横的方面看历史,是把社会分成许多类型,着重的是

① 参看陈来:《冯友兰文化观述论》,《学人》第四辑,第145页。

② 《三松堂自序》,第245页。

看各种类型的内容或特点。……这个理解帮助我认识到,所谓古今之分,其实就是社会各种类型的不同。后来我又认识到,更广泛一点说,这个问题就是共相和殊相的关系的问题。某一种社会类型是共相,某一个国家或民族是殊相。”^①

那么,是不是横的共相分析就足以解决中国近代以来的文化问题呢?如前所说,从哲学上要求,至少在系统内必须同时能够容纳纵的共相分析。事实上,冯友兰也的确在很多地方使用了纵的共相分析,由此得来的结论对冯友兰自己始终是非常重要的。

这种纵的共相的分析主要表现在道德领域,而且也涉及到现代化或者说现代性的问题。早在《新对话》中冯友兰就指出,自古至今,有许多政治社会组织,每一种组织都属于某一类型,而在这许多类型之上,有一个社会组织的总类型。这个社会组织总类型中所包含的原则原理,亦是各个社会类型所共同具有的。这些原理乃是一切社会组织之共同道德。^②在这个意义上,他坚持“道德无新旧”^③。这种分析显然就包含着纵向的共相分析。在这种分析中所凸显的,并不是西洋世界现代性的共相,不是“今”之所以为“今”的特性,而是古今共有的伦理原则,用晚近的学术语言,也就是价值理性的超越时代的普遍性。

实际上,新理学的形而上学所开展的以共相—殊相为中心的逻辑分析,其自身并不能推演出冯友兰所要坚持的文化立场。共相的分析在某种意向性的作用下,才能向一定的文化结论引导。比如,把工业文明而不是其他的要素作为西洋国家的共相

① 《三松堂自序》,第244页。

②③ 《三松堂全集》第五卷,第278页。

的理由何在？这种对共相的认定有没有主观性？即使共相具有客观性，在究竟把哪一种共相认定为事物的本质特性方面，有没有主观的意向性？如新理学说一物必依照很多的理才能成其一事物，而每一理实际都是一共相，把哪一种共相作为事物的本质特性，显然要依赖于主体关注的视角。

冯友兰更用“依照”说对共同道德的普适性加以论证。照新理学哲学的看法，某种事物是某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。某种事物之所以为某种事物者，在新理学即称之为理。如方之所以为方者，即方之理。一物必依照某理，才得以成为某类之物，如一物必依照方之理才成为方的物。新理学又认为，某类之理，蕴涵其共类之理；一某事物于依照其理之时，并某类之共理亦依照之。例如猫类之理蕴涵动物之理，依照猫之理而成为猫之物，亦必依照动物之理而成为动物。因此，一事物依照一理时，亦可依照众理，并且必须依照众理。^①

根据这种看法，一实际社会必依照某一社会之理，而成为某种社会，又必依照一切社会之理而成其为社会。所以冯友兰区分了“社会之理”和“某种社会之理”^②，他认为，各种社会虽然种类不同，但都是社会，就其为某种社会来说，其所依照之理可有不同。但就其都是社会来说，则必依照各种社会所共同依照之理。那些由某种社会之理决定的道德是“可变的道德”；而那些由社会而不是某种社会决定的道德是“不变的道德”。^③由此，冯友兰强调，“不变底道德，无所谓新旧，无所谓古今，无所谓中

① 《新理学》，《三松堂全集》第四卷，第44页。

② 同上书，第116—117页。

③ 《三松堂全集》第一卷，第279页。

外”，“我们是提倡所谓现代化底。但在基本道德这方面是无所谓现代化底，或不现代化底”，^① 根据这一说法，基本道德的普适性是超时代的，而现代化或他理解的现代性中并不包含有基本道德。反过来说，这种现代性并不排斥基本道德，或者说，这种现代性并不能提供给我们所需的一切，现代性并不能代表我们所需的一切价值。

这种根据“依照”说对普遍道德原理的论证，与通过纵的共相分析的论证不同，从哲学上看，任何一种共相的分析都是一种抽象，都是舍去了实存的若干性质，而从某一角度抽取共性的思维操作。“依照说”作为本体论，则关照到实存的整体性和结构关系，可以避免以共相为本质思维的随意性。

如果进一步加以分析，可以这样说，所谓西方文化何者最重要的问题，本质上是一个关涉主体性的问题，是一个相对于要学习西方的主体所发生的认识问题，而认识的本质和首要任务是把握共相。但新事论后半部所关注的则是民族个体的实存问题，它就不能依靠横向的共相分析来解决。事实上，这两种理解方式对于一个发展的社会群体来说，都是必要的。

四、现代性与合理性的检讨

如果从现代化的理论来看，落实到具体而非理想型的抽象分析上面，可以获得对现代化的许多具体规定。如“所谓走向现代化，指的是从一个以农业为基础的人均收入很低的社会，走向

^① 《新事论》，《三松堂全集》第四卷，第359、364页。

着重利用科学和技术的都市化和工业社会的这样一种转变”^①。这个定义对于一般的“工业化”而言是没有问题的。直至1989年以前,这种现代化的定义可为多数人所接受。但自1989年东欧及原苏联发生变化以后,这样的理解显然有了问题。因为,如果工业化和都市化就是现代化的主要内涵,那么,1989年的原苏联及东德、捷克、波兰等国家都已经是现代化的国家了。在常规上,“现代化”是人们努力追求和具有满意评价的东西,而在生活和实践上我们知道,东欧及原苏联的变化可以说正是因为那里的人民认定原有的状态还不能算是“现代化”,也无法持久地引导这些国家走向令人满意的现代化。在这个意义上,工业化并不就是现代化。同样,“现代化就是制造和继续制造现代性状况的历史过程:科学的发现,工业的膨胀,人口的变迁,都市的扩张,民族国家,大众运动”^②,这样的定义也还是把现代性定义在工业、都市、科学上面。

这样一来,可以看出,工业化是有比较确定的规定的,即制造业在产业结构中占主要地位。而现代化并没有一个不变的规定,是处在不断变化之中的。仅仅用产业结构的比例或城乡结构的比例还不能解决我们在当代所遇到的现代化的问题,只能表征工业社会与农业社会的区别而已。事实上,不仅原苏联、东欧,就是中国的社会也已根本不是传统社会。在现象上,如果说现代化的因素就是高速公路、加油站、超级市场、24小时连锁店、地铁、小汽车、写字楼、大饭店、学校、公司、工厂、科研机构、公寓、城市以及电视、报纸、邮件、电话、电脑等等的话,那么,原

① 吉尔伯特·罗兹曼:《中国的现代化》,江苏人民出版社1988年版,第1页。

② 同上书,第4页。

苏联、东欧与美国、西欧的差别,中国与日本、韩国的差别,只是“量”的差别,如汽车的多少,高速公路的多少等等。然而,这一事实告诉我们,在今天,除了个别非洲的部落之外,世界各地的社会都已脱离传统形态,从而,“量”的差别对于现代化而言,已经具有了“质”的意义。

基于这种认识出发,对经济现代化的理解应是:以工业文明为基础的、通过工具与效率优先的市场机制而达到的、人均高收入和消费品极大丰富的社会。在这种理解之下,现代化远非一个产业比例的规定,毋宁是一套经济运作的机制所带来的全部社会发展效应(以生存质量为中心)。有学者把现代化简明地表达为非生命动力资源/生命动力资源的比值,认为当这一比值达到某一状态,即生命动力(人力)资源的增长变得无法补偿非人力资源的减低时,这时此一社会可称为是现代化的,这一比率越高,现代化程度也越高。而这些学者似乎也觉得这样抽象地强调机械、电力、电子作为资源的运用程度是不够的,所以他们最后还要归结为“高度现代化社会的特征就是拥有极为丰富的消费品的大众市场”^①。但在具体的了解中我们知道,拥有极为丰富的消费品大众市场这一点只是现象,它预设了一种工具理性优先的体制作为前提。同时我们也可以了解,“生产社会化”的概念尚不能显示出现代市场经济的特征,它虽然完全与传统社会不同,但只是工业化近代社会的一种形式,已不能满足晚近对现代性的了解。

因此,在中文学术界,把近代与现代加以区分,是有必要的。

^① 德利克:“现代主义与后现代主义”,载《中国社会科学季刊》总第五期,1993年。

近代化可以说就是工业化及传统社会的基盘性改变或整体变革。在此意义上,无论原苏联、东欧,还是中国、朝鲜、古巴,社会主义世界的国家无疑地都早已不是传统国家或传统社会。在这个意义上,近代西方社会的资本主义发展和 20 世纪社会主义革命与改造,都以自己的方式摆脱了传统社会,而完成了近代化。在这个意义上,冯友兰当时所理解的社会改革和现代化在他的时代是合乎世界潮流的。然而,晚近的世界发展表明,宣告马克思主义和社会主义的终结当然是浅薄的近视之谈,但理性化市场经济已被明确地公认为现代性的基本要素和框架条件,这是人类经历了差不多整个 20 世纪才得到的经验。

冯友兰以工业化作为现代性本质的看法,事实上是有相当代表性的。战后的现代化理论仍然是这种看法的进一步发展。站在今天,我们虽然更加理解了市场经济对于现代性的意义,但也必须承认,上述对现代化的了解,在以工具理性为基本内容方面,与以往的了解仍是一样的。而这种对现代性的了解背后存在着对合理性的了解偏失。简言之,这种偏失来自帕森思对“理性化”无批判地加以推扩,而忽视韦伯自己关于形式合理性可能导致价值非理性的重要洞见。也忽视了冯友兰关于基本道德不必现代化的坚定信念。

正如前面所指出的,韦伯论述下的“理性化”实际主要是指形式合理性。韦伯对“理性”概念的使用当然有两种,即价值合理性(又作实质合理性)和目的—工具合理性(又作形式合理性),这可以说是众所周知的。但韦伯所说的“理性化”,作为现代化过程的本质,却并不包含价值合理性。《新教伦理与资本主义精神》的导论一开始就强调,理性的数学基础、理性的自然科学、理性的史学、理性的法学、理性的音乐记谱系统以及理性的

教育体制、科学职业、行政系统、政治形态、企业组织,这些理性化的表现只有在西方才有,这使他得以抽象出一个概念即“经典意义的理性化”。由此可见,这里所说的理性化明显地都是指形式合理意义上的理性化。^①

马克斯·韦伯在指出现代化的本质是合理性的同时,提出现代资本主义的发展用精密的技术和计算把一切都理性化,也把变成了机器、金钱、官僚制的奴隶。他把这种由追求效率而造成的金钱、商品的崇拜、机器对人的精神灵性的泯灭,称为“形式的合理性和实质的非理性”,“理性化导致非理性化的生活方式”^②,从而揭示了现代性的矛盾和异化——追求合理性,却导出了非理性。

合理性与现代性的问题成了哈贝马斯处理的重要课题。17、18 世纪的启蒙理性的神话在 20 世纪两次大战中已被粉碎,科学理性参与了环境破坏和技术统治对人的奴役,这两方面导致了“理性”的总体危机和非理性思潮的勃起。哈贝马斯反对从理性走向非理性,他认为,主要的问题在于现在一般了解的理性,多已变成了韦伯所说的目的—工具理性。而摆脱以工具理性来理解理性概念的偏差,就要用“交往合理性”来重建理性的意义。^③ 哈氏的这种看法与我们不谋而合,事实上,科玄论战以来的文化保守主义者并不是要拒绝现代化,而是要求在现代性中容纳价值合理性。甚至,我们也可以由此而了解到,晚清以来关于中西体用的争论,说到底,是如何从实存的层面完整地理解

① 韦伯:《新教伦理与资本主义精神》中译本,三联书店 1987 年版,第 4—15 页。

② 参看苏国勋:《理性化及其限制》,上海人民出版社 1988 年版,第 241 页。

③ 参看艾四林关于哈贝马斯的博士论文(北京大学外哲所 1994 年)稿本。

近代性或现代性。

战后的社会学把价值分化看成现代性的本质,但生活世界的总体需要显示出价值分化并不能替代或摒弃另一层次的价值整合。价值各领域的分化或独立化,展示了各领域的独特规则,引导了各门科学的不断进步。但世界观和终极价值意义上的整合性统一若完全破坏,则必然导致相对主义、虚无主义,人类的意义世界就会全然迷失;加上资本主义无约束的宰制必然导致的“人与人的关系变成了物与物之间的关系”,生活世界就会沦于金钱、商品宰制下的殖民化。这显然并不是人们期望的现代性和合理性。

五、小结

总结 20 世纪的经验,我们在追求现代化的同时,也同时需要对“现代性”那种追求“现代”与“传统”不同特质的思路加以检讨。按照“现代性”的思考方式,“现代性”就是现代(化)之所以为现代(化)的特性,这可以说是一种特殊主义的思考方式,它的重点是掌握现代与传统的不同之处,这当然是有意义的,也是重要的。如冯友兰就是从西方之所以强盛方面去追索西方现代性的共相。然而,如果不仅从这种特殊主义思考,不去仅仅注意现代社会与传统社会不同的特异之处,而是从实存的意义上去把握,即把握现代社会作为一个实存整体所需的各种条件,这样,现代社会之所以可能存在的诸条件中就会浮现出与传统相联系的一些质素。其中最重要的就是韦伯所说的价值理性或希尔斯所说的实质性传统或冯友兰所说的基本道德。比如,在任何一种西方学者对现代性的规定中无非强调工业化、都市化,而决不

会提到基督宗教的传统,但自近代以来,实存的西方社会在文化、道德、社会整合诸方面,都需要依赖基督宗教以为基础,真可以说是“不可须臾离也”。而基督宗教是韦伯心目中标准的价值理性形态。无论哈贝马斯如何发明“交往”,“交往理性”本质上仍是属于价值理性的范畴,他的交往理论旨在检讨目的一工具理性的宰制而力求在现代性中恢复或包容价值合理性。这种实存的思考与特殊主义的思考的区别,可以用一个其他的例子来说明:正如我们不可以只追求人对于其他动物的特殊性(理性与道德),而必须关注到作为实存的人性必然还拥有各种自然属性一样。特殊主义的思考方式并非没有意义,但它只是在对比性思维中把握事物某些方面属性的方法,这种限制也不能不加以注意。

摆脱特殊主义的宰制,增益整全的、实存的观照,可以在哲学上借助冯友兰的共类之理说。现代社会相对于传统社会而言具有某些特性或特色,但现代社会并非仅仅依靠于这些特色就能存在。特殊主义的现代性观念只是一个认识的范畴,而不是一个存在的范畴。就存在而言,现代社会之所以能存在,是因为不仅要依照与传统不同的现代社会之理(工具理性),还要依照一切社会之理(包括价值理性)。在这方面,冯友兰的依照众理说仍有其现实意义。

如果说,那种关怀人本身的、人类社会道德—文化秩序的、人类社会正义公平博爱的价值理性是古典时代、中古乃至近现代社会共同的需要,反映了人类社会的共类之理,那么,在中国文化环境中,以儒家价值理想所代表的传统的价值理性形式,就仍然是现代中国人社会不可或缺的文化要素。在这一点上,东亚与西方有所不同,西方基督教的转变是自然历史过程,而东亚

在西方船坚炮利的侵逼之下,很容易从特殊主义的方向把西方恃以战胜东方的要素当做现代性的全部。儒家的价值系统,在经过实践层面的与现代社会结合及转化之后,与其他宗教体系协同,可为现代社会的人提供意义的统一性基础,道德规范的基础,人类理想追求的基础,以及人类用以批判现实的资源。

从东京到汉城,到台北,乃至北京,在物质文明层面的实体性建设上,日趋一致。建设以市场经济为基础的高度物质文明,这就是一般所了解的现代化,在这些方面东方与西方并无差别。但在个人及家庭的生活,人际关系和交往等方面,便显出了与西方极不同的特色。儒家思想的意义在于,东亚的精神文明只能建立在东亚自己的文化根基之上。“尽管人类的价值标准本来应当有极大的共性,但是那是相当遥远的将来的事情,任何民族的社会道德都要受到历史背景和民族感情的制约。”^①如果说,美国的东亚裔家庭在家庭稳定、子女教育、性道德方面出色的记录显示出东亚文化传统在抗拒现代社会病症方面的独到力量,那么在东亚社会就应更加自觉地高扬自己的价值传统,这不仅适应于东亚现代社会的整体需要,也将为世界做出精神方面的贡献。

① 李慎之:《辨同异合东西》,《东方》1993年3月。

第二篇

形 上 学

熊十力《体用论》的宇宙论

熊十力先生（1885—1968），湖北黄冈人，原北京大学哲学系教授，现代哲学家。熊氏早年参加辛亥革命，尔后究心哲学，生平著述颇多。熊氏学术，大抵以出入华梵为主，欲冶儒佛于一炉，并受到西方近代哲学的某些影响。当今海内外学者一致认为，熊十力的思想在近现代中国哲学中占有较为重要的地位。

熊十力思想，本“从大乘空有二宗入手”，其由投契佛法，而归宗孔《易》，得力处惟在“体用不二”之论。中岁以后，舍佛学《易》，晚著《体用论》、《乾坤衍》诸书，标明以大《易》体用不二之说立宗，其思可谓精且深矣。关于体用的讨论是熊氏哲学中最具特色的内容，本章以《体用论》为主，^① 拟对熊十力“全体大用”的哲学作些探讨，而对其早期的《新唯识论》则不予讨论。

① 盖熊十力于《体用论》尝言，虽然《体用论》系据旧著《新唯识论》改作，但以宗主易经而言，“与佛氏唯识论根本无相近处，《新论》不须存”（《体用论》，上海龙门书局 1958 年版，第 4 页）。《体用论》的思想已与《新论》把心说为宇宙实体的思想有很大不同。

一、出入空有

熊十力说“体用二字，从来学人用得很泛滥。本论在宇宙论中谈体用，其义殊特。”^① 按照熊十力所作的规定，“宇宙实体，简称体。实体变动，遂成宇宙万象，是为实体之功用，简称用。此中宇宙万象一词，为物质和精神现象之通称。”^② 这表明在熊十力哲学中的体用论是集中讨论宇宙实体与宇宙万象的关系。在熊十力看来，宇宙论中的实体与功用(现象)的关系是“哲学上从来难获解决之根本问题。”^③

熊十力特别注重宇宙本体和宇宙万象的关系，以至提出“体用不二”的思想，与他出入大乘佛教有密切关联。他曾说：“余少时好探穷宇宙论，求之宋明儒，无所得。求之道论，喜其旷远，而于思辨术殊少引发。求之六经，当时未能辨正窜乱，略览大《易》之爻象，复莫达神指。余乃专治佛家大乘，旷观空、有。”^④ “余于佛法所专力者，即在大乘空有二宗。”“余所强探力索者，独在其性相之论(佛氏谈性相，犹余之谈体用)。”^⑤ 他自己说：“余之宇宙论主体用不二，盖由不敢苟同佛法。”^⑥ 疑而思之，“后乃返求诸己，忽有悟于大易。而体用之义，上考之变经益无疑，余自是知所归矣。然余之思想，确受空有二宗启发之益。倘不由二

① 《体用论》，第 31 页。

② 同上书，第 1 页。

③ 同上书，第 108 页。

④ 同上书，第 80 页。

⑤⑥ 同上书，第 30 页。

宗入手,将不知自用思,何从悟入变经乎”^①。变经指《周易》,这是说他早年专意佛家性相之论,开始研究体用问题,后由对佛法有所怀疑,而自悟“体用不二”的主张。他认为这种主张与《易经》的宗旨正好契合。

依照熊十力的理解,大乘佛教特别注重性相之辨。他认为,大乘佛教中“法性,谓万法实体,是名真如。”“法相一名,是万物诸行之总称。”^② 诸行又称现行,指一切变动不居的现象。这是说,佛教的“法性”指宇宙本体,“法相”指一切精神和物质的现象。他说:“大乘法性一名与本论实体一名相当。大乘法相一名,与本论功用一名相当。”^③

熊十力关于体用的思考,从根源上说,直接受到大乘性相之辩的影响。但熊十力的体用论,对于大乘性(法性)相(法相)之辩,不是“照”着讲的,而是“接”着讲的。熊十力在钻研佛法时对佛教的体用观产生怀疑,“余初研佛法,从大有唯识论入手,核其性相之论,则真如是法性,而说为不生不灭法,现行则是法相,而说为生灭法”“生灭法与不生不灭法截然分作两重世界,互不相涉,余深不谓然。……未几,详玩《中论》,乃知生灭法与不生不灭法之别,大空学派早已如此。”^④ 熊十力认为,大乘空宗本来以破相显性为目的,即要破除人们对一切现象的执着以体悟本体,但由于空宗把用(法相)说成是“空”而彻底否定,于是体(法性)也就成为空。有宗为纠空宗之偏,强调法性真实,但在有宗,真如、种子与法相仍然划分为两个世界,一个世界生生灭灭,变

① 《体用论》,第4页。

②③ 同上书,第33页。

④ 同上书,第98页。

幻不定；一个世界不生不灭，恒常真实。可见，在思考体用问题时熊十力有一个基本出发点，这就是反对把体和用看做是性质对立、互不可通的二个不同世界。正是从这里，发展出“体用不二”、“即体即用”的思想。本文所注重的，即在推原熊十力所谓“体用不二”、“即体即用”的本意所在。

二、体用皆实

这里先来叙述熊十力体用论的几个基本观点。

1. 体用皆为实有

熊十力体用之论源于佛家性相之说，但熊氏与佛教的一个根本不同点，即佛教以宇宙万物为虚幻，而熊十力肯定宇宙万象为实有，熊十力说：“般若家观宇宙，空空寂寂，脱然离系。吾儒观宇宙，生生活跃、充然大有，无滞无尽。”^①又说：“余深玩孔门惟说思诚、立诚，这一诚字，义蕴无穷尽。诚者，真实义，宇宙万象真实不虚，人生真实不虚，于此思入，于此立定，则任何邪妄无从起矣。”^②就是说宇宙间一切现象都是实在的、运动的，一切邪说妄行都是起因于对万有实际的否定。他又说：“余以为，宇宙万化、万变、万物、万事，真真实实、活活跃跃，宏富无穷。”^③他认为，佛教以万象为幻有，是反人生、毁宇宙的，并说：“幻有之说，悖自然之理，废斯人之能，不得不就正于吾儒。”^④熊氏舍佛归儒，宗本孔子，从根本上说正是由于他把肯定宇宙万有的真实活跃作为他的学说的基本立场。

①② 《体用论》，第119页。

③④ 同上书，第107页。

2. 实体不是万有始因

熊十力说：“孔子直接肯定万物为主，不说实体为万物之第一因，……假若说实体为万物之第一因，便是向万物头上安头，即使万物丧失自己，并令人对现实世界发生很坏的观想。”^① 西方哲学中有把上帝作为实体，作为创始万物的主宰，中国哲学家中也有主张本根在万物之先，这些都是把实体看作万物第一因，把用看作实体派生出的东西。依照熊十力的观点，体用无有先后。他把第一因的思想称为“以实体超越万物之上”的思想。他批评那种认为“实体是独立的，功用是从实体上发生出来的”观点，认为“倘以此说为然，则实体乃与造物主不异，何可若是迷谬乎！”^② 他认为第一因的思想是导致一切荒谬迷信的根源。

3. 实体不在功用以外

熊十力强调实体与现象不是二重世界。主张离用无体，不可用外求体。他说：“余尝言之，现象与实体，不是两重世界，此是大源头处。”^③ 他认为分实体与现象为两重世界，是自古以来哲学的一大弊病：“古今学人，在宇宙论中之见地，鲜不以为现象非凭空而突起，必别有不可知之物，超脱现象而独在，是乃现象之根源，……不可知物超脱现象而独在，此物便与现象隔绝，彼一世界，此一世界，互不相通。”^④ 他认为，肯定现象有根源是对的，但把现象和根源对立起来是错误的。佛教以“不生不灭、无为，是一重世界；生灭、有为，是另一重世界。”^⑤ “西哲以现象是

① 《乾坤衍》下分，中国科学院印刷厂 1961 年版，第 26 页。

② 《体用论》，第 124 页。

③ 《乾坤衍》下分，第 11 页。

④ 同上书，第 12 页。

⑤ 《体用论》，第 43 页。

变异,本体是真实,其失与佛法等。”^①他强调:“余笃信现象世界定有根源,但根源不是超现象而独在,别为不可知之物,根源不是别一世界。”^②

在熊十力看来,要纠正古今哲学本体论的错误,必须强调离用无体。他说:“功用以外,无有实体。”“若彻悟体用不二,当信离用无体之说。”^③即实体不在现象之外。他说:“本论(《体用论》)以体用不二立宗。学者不可向大用流行之外别求实体,余自信此为定案,未堪摇夺。”^④“倘不悟此,将求实体于流行之外,是犹求大海水于腾跃的众沤之外。”^⑤他说实体如同大海水,功用如同众沤,求实体于功用之外,如同求大海水于众沤之外。他说:“实体绝不是潜隐于万有背后或超越万有之上,亦绝不是恒常不变,离物独存。”^⑥“所谓实体,不是高出乎心物万象之上,不是潜隐于心物万象背后,当知实体即万物万色自身,譬如大海水是无量众沤的自身。”^⑦由此可见,熊十力所谓体用不二,从否定的方面来说,有三个特征,即实体不是超越万有之上(如上帝);实体不是与现象并存、而在现象之外的另一世界(如柏拉图的理念界);实体不是潜隐于现象背后。

由上可知,熊十力体用论的基点是以佛教否认现象真实和西方哲学割裂本体现象为其对立面的。然而,如上所述,体不离用,用外无体,体用不是发生学上的先后关系,这些观点在中国

① 《体用论》,第169页。

② 同上书,第12页。

③ 同上书,第3页。

④ 同上书,第32页。

⑤ 同上书,第125页。

⑥ 同上书,第150页。

⑦ 同上书,第112页。

传统哲学的本体论中(如程颐所谓“体用一源”)也并不乏见。熊十力说:“《易大传》曰,显诸仁,藏诸用。一言而发体用不二之蕴,深远极矣。显仁者何,生生不息谓之仁,此太极之功用也。藏用者何,即上文所言生生不息之仁,藏者,明太极非离其功用而独在。”^① 将体用思想追溯到《易·系辞》“显诸仁、藏诸用”,清初顾炎武与李二曲的体用之辩已开其端。而以太极在阴阳之中而不在阴阳之外,也是宋明道学本体论者(如朱子)经常强调的,那么,熊十力所说的体用不二,与程朱讲的体用一源是否相同呢?按照程朱理学,虽然体用一源,体不离用,但体与用、太极与阴阳是“不离不杂”的关系。朱子《太极解义》云:“太极即所以动而阳静而阴之本体也。然非有以离乎阴阳也。即阴阳而指其本体不杂乎阴阳而为言耳。”可见,程颐朱熹讲的体用一源,虽也肯定体在用中,体不离用,但体是存藏于用之中的、与用不离不杂的一种抽象实体。熊十力说“余读易,至显仁藏用处,深感一藏字下得奇妙。藏之谓言,明示实体不是在功用之外,故曰藏诸用也。藏字只是形容体用不二,不可误解为此藏于彼中,体用哪有彼此。”^② 程朱理学的体用观正是以体用分彼此,以每一事物中皆有理(体)藏于其中。如朱子说:“理与气此决是二物,但在物上看,则二物混沦,不可分开各在一处,然不害二物各为一物也。”^③ 在理学中,理作为体,是和“二五之精”妙合而凝在一起的东西。所以程朱要人“就此上面见得其本体未尝离,亦未尝杂。”所谓未尝杂,即藏于用中自为一物。这与熊十力强调实体

① 《体用论》,第109页。

② 同上书,第111页。

③ 《朱子文集》四十六,《答刘叔文》。

如大海,功用如众沍的比喻大异其趣。可见熊十力主张的体用不二、离用无体,有其不同于程朱体用一源的特定意义。进一步说明这一点,必须深入研究熊十力关于体用不二思想的一些重要的具体表述。

三、即体即用 即用即体

在熊十力对其体用思想的论述中,以下几个命题值得特别注意。

1. 实体是大用的自身

熊十力强调,“实体是大用的自身,譬如大海水是众沍的自身”^①。又说:“实体是万有的自身,譬如大海水是众沍的自身,学人了悟到此,则绝对相对本来不二。”^②他反复申明他“深悟、深信万有之实体即是万有自身”^③。按照这个说法,功用(众沍)是实体(大海)的表现形态和存在形式,实体是现象功用的本来存在。

2. 实体变成功用

熊十力在比较他自己的体用不二说和佛教真如为万法实体说法的同异时强调:“余玩空宗经论,空宗可以说真如即是万法之实性,而绝不许说真如变成万法。此二种语势不同,其关系极重大。”^④这就是说,大乘空宗虽然也讲现象(万法)有实体(实性),但空宗“真如是万法实性”的说法,如同程朱“体用一源”一

① 《体用论》,第149页。

② 同上书,第147页。

③ 同上书,第150页。

④ 同上书,第45页。

样,只承认真如是万法的实体,而不能承认万法是真如变成的。熊十力强调,他的体用不二说,关键就在于强调实体变成功用,他说:“实体变动而成功用。”^①又说:“惟大《易》创明体用不二,所以肯定功用,而不许于功用以外求实体,实体已变成功用故。肯定现象,而不许现象之外寻根,根源已变成现象故。”^②这表明他主张的用外无体是以功用由实体变成的观点为基础的。

照熊十力的这个说法,功用是由实体变成的,即功用是实体的变形或转化形态。但在这里要注意,第一,不存在没有变成功用的实体,不能说宇宙曾有一个实体尚未变成功用的时期。“实体无有不变动时,即无有不成为功用或现象之时。”^③ 实体任何时候都是以功用的形态存在的。第二,实体变成功用不是如母生子。他说:“不是由实体变动,又别造出一种世界,名为现象也。”^④ 又说,不能“以为由实体自身变起一种向外动作的功用”,“如此,则实体如造物主,而不即是功用也”。^⑤ 就是说,不是实体变出功用,而是实体自身变成功用。因此,第三,实体变成功用,是实体自身完完全全地变成为功用,他说:“须知实体是完完全全的变成了万有不齐的大用,即大用流行之外无有实体。”^⑥ 又说:“实体确是将他的自身全变成万物或现象。万物之外,没有独存的实体。譬如大海水,确是将他的自身全变成了众沤。众沤以外,没有独存的大海水。”^⑦ 他特别指出他所用

① 《体用论》,第3页。

② 《乾坤衍》下分,第4页。

③ 同上书,第4页。

④ 同上书,第11页。

⑤ 《体用论》,第128页。

⑥ 同上书,第6页。

⑦ 《乾坤衍》下分,第40页。

“变成”二字确有深意。“成字，则明示实体起变，便将他自身完全全的变成了翕辟的功用。譬如大海水起变，便将他自身完全变成了翻腾的众沤。这成字，才见体用不二。”^①照这个说法，实体变成功用，好像水变成了冰，不能说冰以外还有水，因为水自身已完全变成为冰，所以，正是由于功用是实体变成，故说实体是功用的“自身”，如同水是冰的自身一样。

3. 即体即用，即用即体

在上面讨论的基础上，我们就不难进一步探原熊十力所谓即体即用之义。在熊十力哲学中，“体用不二”又叫做“即体即用（即用即体）”，理解即体即用，是把握熊十力哲学的一个非常重要的问题。

熊十力说：“当知体用可分，而实不可分。可分者，体无差别（譬如大海水，是浑然的），用乃万殊（譬如众沤，现作各别的）。实不可分者，即体即用（譬如大海水全成为众沤），即用即体（譬如众沤之外，无有大海水）。用以体成（喻如无量众沤相却是大海水所成），体待用存（喻如大海水，非超越无量沤相而独在）。王阳明有言：‘即体而言用在体，即用而言体在用’，此乃证真之谈。”^②他又说：“譬如众沤，各各以大海水为其自身。甲沤的自身是大海水，乙沤的自身亦是大海水，乃至无量数的沤皆然，由此可悟即用即体之理。即用即体者，谓功用即是实体，如众沤自身即是大海水也。”“实体变成生生不息的无量功用，譬如大海变成腾跃的众沤，于此可悟即体即用之理。”^③从这些论述来看，

① 《体用论》，第128页。

② 同上书，第53页。

③ 同上书，第110页。

大抵说来,在熊十力哲学中,“即体即用”指实体变成功用(在此意义上说实体是功用)。“即用即体”指功用的自身就是实体(在此意义上说功用即是实体)。前者重言其体,后者重言其用。

“即甲即乙”的论述方式在唐代以后的宗教与哲学文献中颇为常见,但其用法意义不一。熊十力所用“即体即用”之说亦须加以具体分析。即体即用的前一个“即”,是指“就……而言”,也就是王阳明所谓“即……而言”。后一个“即”虽然在笼统的意义上可作“即是”解,但这个“即”并非绝对等同如孔丘即是仲尼之意。如熊十力一方面讲“若依我说体用不二,则实体即是现象(譬如大海水即是众沤),现象即是实体(譬如众沤之外无有大海水)”^①,批评那种“以实体不即是功用,实体不即是流行”的见解。而另一方面,他又说:“所谓功用,本是精神、质力混然为一之大流,实体不即是功用(易言之,实体不即是精神、质力混然之大流)。譬如大海水不即是众沤(大海水以喻实体,众沤以喻功用或精神质力混然之流)。然功用或精神、质力混然之流以外无有实体。譬如众沤之外无有大海水。”^② 这表明在熊十力思想中,实体和功用并不是异名同指,否则就不必于万有之外更肯定实体的存在了。因此,实体即功用,是就实体变成为功用而言,故实体又不即是功用。功用即是实体,是就功用以外无实体而言,故功用又不即是实体。

要把握究竟何谓“即体即用、即用即体”,和究竟何谓“实体是万有自身”,首先必须确定:熊十力是否认为实体即指宇宙万有的总体?用熊十力常用的佛家名相来说,必先辨明,熊十力哲

① 《体用论》,第148页。

② 同上书,第163页。

学中的实体,究竟是指万法(现象)的总相(总体),还是指万法的法性(本体)?很明显,在熊十力哲学中,“实体”不是宇宙万有的总相,而是指宇宙万有的法性。熊十力每每指明他的哲学中实体一词与大乘宗空的法性一名(而不是总相)相当。所以,如果以为熊十力所讲的“实体即是万有自身”)是指实体是宇宙万有的现象总体,那就离开了熊氏的本意。

要了解熊十力的思想,还须讨论在熊十力论述中反复运用的譬喻。在《体用论》等书,他每每以大海与众沤的关系来比喻他所主张的实体和现象(功用)的关系。他说:“体用不二,以大海水与众沤之喻为恰当。”^①又说:“万有之实体即是万有自身,譬如大海水即是众沤的自身,此譬最切,否则很难说明此理。”^②不过,实际上海沤之喻对熊氏哲学来说也不尽贴恰。就大海表面来说,固然都是众沤;但就整个大海水言,深层海水并非以众沤形式存在。众沤只是海水表面的一层,只是大海水的一部分,在这个意义上就无法显示出“实体完全变成功用”的理论。但对熊十力来说,这个比喻还是有优于别的比喻的地方,所以他优先采用这一比喻。

依我管见,仅就为理解熊氏即体即用思想而言,应重视被熊氏作为海沤之喻补充的冰水之喻。熊十力在谈到哲学方法的摄用归体(由现象深入到实体)时说:“摄,摄入。譬如睹冰而不存冰相,直会入水,即唯是水而已。今在宇宙论中说摄用归体,即是观心物诸行而直会入其本体。”^③这就是说,哲学认识要像由

① 《体用论》,第158页。

② 同上书,第150页。

③ 同上书,第11页。

冰而识水那样,透过心物现象体认本体。显然,在熊氏哲学中,水和冰的关系也适合于他所理解的实体与现象的关系。在谈到功用是本体发现,但毕竟不是本体时他指出:“譬如说冰自水成,而冰却不是水。”^① 在强调功用的性质即是实体的性质时他也说:“譬如冰从水现,而冰毕竟不失水之湿性,是即用即体。”^②

由此可见,在熊十力哲学中,并不是仅仅肯定宇宙万有的存在。《体用论》的基本前提就是,他首先肯定有宇宙本体的存在。对熊十力来说,宇宙本体与宇宙万有的关系,在一定程度上正如水和冰的关系一样,只有从水是冰的自身、水是冰的真实自身,水变成冰、冰由水成,水即是冰、冰即是水,离水无冰、离冰无水这样的相互关系上,才能理解熊十力哲学“即体即用”的思想,也正是在这样的意义上才能理解“体用不二”与“体用一源”的区别,才能理解“真如变成万法”和“真如是万法实性”的区别。

如上所述,在说明即体即用、即用即体上,冰水之喻与海沤之喻的功能与作用是一致的。但在总体上说,熊氏之所以强调海沤之喻,是因为海沤之喻能够表示功用是由于实体自身的变动而成(海水变动才有众沤),和现象的变动无常(浮沤刹那生灭)。但是必须注意,绝不能由于熊十力采用了大海众沤和水冰之喻,便以为熊氏所理解的实体是一种物质实体,下面我们还会谈到这一点。

通过以上所述,可以看出,熊十力哲学的“实体”范畴,实际上就是旧形而上学(Metaphysics)的实体或本体观念。他所说的体用关系,实际上是用中国传统哲学的范畴讨论旧形而上学本

① 《体用论》,第8页。

② 同上书,第10页。

体和现象的关系问题。在这里,他显然受到西方哲学思维方式的影响。旧形而上学认为,一切万有有一个绝对实体作为终极的根源和基础。万有只是实体或本体的表现形态,实体并不是感性的直接存在。熊十力理解,这种本体或实体不在万有之外,也不是隐藏于万有之中,而是实体自身变现为万有,正如水变成冰,实体是心物万象的基体或基质。

在万有之外,还肯定有一种非感性存在的实体,这本来是旧形而上学的抽象玄思,熊十力则认为:“学人厌闻实体之说,此是大谬。宇宙无根源,人生无根源,断无此理。孔子作《周易》,肯定有实体,然以实体是万物之真实自体,不可逞空想或幻想,以为实体是在万有各自的自体之外。”^① 他还说:“许多哲学家承认宇宙万象是客观存在,但不承认有实体,甚至厌闻本体论,此与印度古代无因论者同为浅见。余以为宇宙自有真源,万有非忽然而起。如只承认宇宙万象为实在,而不承认有本体,便如孩儿临海岸,只认众沚为实有,而不知由大海水变成一一沚。”^② 他认为,心物万象不是凭空出现的,如果不承认有实体,则一切现象将归为无中生有。不承认实体,则万有现象就没有了内在的运动根源。

可见,熊十力的“即体即用”说,首要前提是肯定宇宙本体的存在。没有这一前提,就无所谓即体即用。

以上说明了什么叫做“实体是万有的自身”,这里的“自身”又称“自体”。《乾坤衍》多次强调实体是万有“真实自体”,如说:

① 《乾坤衍》下分,第26页。

② 《体用论》,第5页。

“实体者，本是现象之真实的自身。”^① 实体又称为一元，“一元者，即是宇宙万象之真实自体”^②。又说：“孔子既主张体用不二，即是以实体为现象之真实自体。”^③ 真实自体也就是“如”，指宇宙万象本来的、统一的存在。从“真实自体”这一概念我们可以更进一步地了解熊十力关于实体的想法。

四、性与德

在熊十力哲学中，实体是什么？比如是精神、还是物质？反过来说，精神是不是实体？物质是不是实体？熊十力明确声明，实体既非精神、亦非物质，既含精神性、又含物质性。精神和物质都是实体的功用和现象。他说：“心是实体之功用，是变动不居；物亦是实体之功用，是变动不居，心物只是功用之两方面，不可破析为二。”^④ 所谓破析为二，是指把心物中的某一方面作为根源和实体。“余宗大易乾坤之义，说心物是大用之两方面，不是两体。”^⑤

熊十力又认为，实体变动而成大用，大用流行表现为两个基本方面的对立统一。一个是“翕”，一个是“辟”，就是说宇宙中有两种基本势力，翕是物化的趋势和作用，通过凝聚作用，使宇宙成为一些固定不变的物质。辟是神化的趋势和作用，反抗把宇宙凝聚为固定不变的物质，统率、主导物质，能动地促进世界的

① 《乾坤衍》下分，第12页。

② 同上书，第36页。

③ 同上书，第37页。

④ 《体用论》，第110页。

⑤ 同上书，第111页。

上升、前进和发展。熊十力借用了清末西方学术输入时“翕以聚质、辟以散力”(《天演论》)的概念,实际上是讨论精神和物质的关系。他明确说:“就大用而言,辟是健动、升进、开发之势,所谓精神是也。翕是凝聚、摄聚、而有趋于闭固之势,所谓物质是也。”^①“功用有翕辟两方面,辟为精神,翕为物质,故所谓功用,本是精神质力混然为一之大流。”^②熊十力认为,在精神与物质的关系上,精神是主动的,精神在物质中以不同的形式主动地引导物质的改造和进步,从而实现宇宙发展的无穷过程,整个宇宙生生不息的发展正是由于有精神的能动作用。在《乾坤衍》,更以乾为辟,为生命心灵,突出生命、意志作为精神形态的重要作用。

熊十力认为,宇宙的运动发展正是由于发展中的两种势用翕辟的相互作用,他称为“翕辟成变”,认为这表现了宇宙发展的根本原则——相反相成。他说:“大化之流,不由反对,无由成变,不极复杂,何有发展。”^③这是说,宇宙的大用流行正是由于有了精神物质的对立统一,所以才有发展,才有变化,而大用流行的对立统一,从根本上说正是根源于实体内部的对立统一。熊十力认为,实体是有性质的,其性质是复杂的,不是单一的,实体复杂性质中的对立统一才是变化发展的决定根源。他指出:“实体变成功用,只有就功用上领会实体的性质,汝今应知,功用有精神质力等性质,此即是实体的性质。何以故,实体是功用的自身故,譬如众沤有湿润与流动等性质,此即大海水的性质,以

① 《体用论》,第113页。

② 同上书,第164页。

③ 同上书,第128页。

大海水即是众沍的自身故。”^① 这是说功用的性质即实体的性质,通过了解功用的性质便可了解实体具有的性质。功用具有精神性与物质性,实体亦然。他说:“神质二性,是为实体内含相反之两端,相反所以相成,实体以是变成大用也。”^② “精神物质二性,皆实体所固具也。”^③ “说到变化,必是有对,易言之,即由宇宙实体内部含有两端相反之几,乃得以成变,而遂其发展。”^④ 熊十力这些关于两端相反相成,决定和推动变化发展的思想包含了鲜明的辩证法。

熊十力不仅用实体含具神质二端相反之性来说明宇宙变化,他更提出,宇宙发展不已的内在根源乃是由于实体本身是生生、活跃和变动的,而不是恒常静寂的。他所以强调海沍之喻,正是由于众沍及其腾跃根源于大海水的运动。熊十力认为,从宇宙变化而实体之性不变这个方面说,实体之性是可以说有“恒常”的一面,但从总体上说,本体根本的性质是“生生”(生德)。他认为,如果把实体看做是寂静、不生,没有活动的,那么“生生不息、变化不竭之真机”就被遏绝了。所以他批评佛老以空言体,以静言体,主张应当以“生”言体,以“动”言体,批评空有二宗都“以为万法实体无有生生,无有流动,无有变化”^⑤。认为实体本身是生生流动,至健不息的。他说:“依我说体用不二,则实体即是现象,现象即是实体,现象起灭无常,正是实体起灭无常,现

① 《体用论》,第3页。

② 同上书,第16页。

③ 同上书,第15页。

④ 同上书,第6页。

⑤ 同上书,第62页。

象动跃不住，正是实体动跃不住。”^① 他认为把现象看做是变动的，本体看做是不变动的，正是割裂体用为两重世界的错误。在他看来，确认实体的生生变动，才能真正说明一切创造活动、一切生生流行的终极根源。

所以，在《体用论》中说到“实体是大用的本体”^②，在《乾坤衍》中则反覆拈出“内在根源”一词定义实体。他说：“实体是万物各各所本有的、通有的内在根源。”^③ 又说：“圣人以万物为主，而以实体为万物之内在根源。”^④ “孔子大易所以肯定乾坤或万物为真实，而收摄实体以归藏于乾坤万物，易言之，实体是乾坤或万物之内在根源。”^⑤ 他认为他主张即体即用正是为了把事物变化的动源归结到事物内部。他把佛教抹杀功用，只承认不生不灭的本体，称作“摄用归体”，他把他自己的思想称作“摄体归用”。他说：“摄体归用，原是反对哲学家妄想超越现象而独存的实体、于是正确阐明实体是现象的真实自体，易言之，实体是万物各个的内在根源，万物所由始、所由生，乃所由发展不已者，此非有外力为其因。摄体归用则万物皆有内在根源，既是真实不虚，自然变异日新，万物所以不倦于创造也。”^⑥ 摄体归用就是从万物之中寻找宇宙变化的真正动源。

熊十力哲学，就其论精神物质的关系而言，唯心主义是很明

① 《体用论》，第 148 页。

② 同上书，第 26 页。

③ 《乾坤衍》下分，第 26 页。

④ 同上书，第 27 页。

⑤ 同上书，第 121 页。

⑥ 同上书，第 38 页。

显的,就其主张宇宙大生命而言,受叔本华、柏格森的影响也很突出。在论实体和功用的关系上,虽然他使用了中国传统哲学范畴“体”“用”和印度佛教范畴“性”“相”,而就其理论思维说,不能说不是受到西方哲学关于本体现象问题讨论的影响。还应指出,他的“实体即万有自身”与斯宾诺莎“实体(上帝)即自然”的思想在许多方面有类似。笛卡尔本主张有物质实体和精神实体,彼此作用。斯宾诺莎则肯定只有一个实体,一切物质精神的现象都以此为基础,是它的表现。斯宾诺莎认为,世界没有一个外在的超验原因,实体是“在世界之内,是宇宙内在的基质”。世界在实体中,实体也在世界中。实体是一切存在物的泉源。实体和世界是一而二,二而一的。实体是“事物内永恒的实体、基质或本原”,是“一切实在之流动的本原或泉源”。斯宾诺莎还认为,精神与物质,思维与广袤都是“潜在的实体的不同属性”,精神与物质是“同一个万有实在的表现”,“其中一个不是另一个的原因或结果”^①,主张自然界种种事物和现象都是万物实体的“变形”、“相”或“样式”。斯宾诺莎的这些思想与熊十力体用论的大多数基本观点相近或相合。熊十力未必研究过斯宾诺莎哲学,但基本观点确有相近之处。

在基本思想上,熊十力所以坚持实体不在功用之外、肯定精神对于物质的主导、认定实体自身是变动生生的,显然是因为他以儒家世界观为基础。所以,他的体用论可视为儒家刚健、崇德、用世等价值的本体论基础。正是在这一点上与佛教或斯氏都不相同。

熊十力是五四以后中国哲学界的一个颇为特殊的人物,他

① 以上参见梯利《西方哲学史》下册,商务印书馆 1979 年版。

的哲学思想及其出现的历史背景以及其意义与影响,都是十分复杂的,应当进一步深入地研究、分析从而恰如其分地评价他所提出的哲学体系。

马一浮哲学的理气体用论

马一浮先生(1883—1967),原名马浮,近代著名学者。光绪戊戌(1898)赴绍兴县试,名列第一,时同考者有周树人、作人昆仲。变法后,与谢无量、马君武共议以学术振兴中华,共同创办《二十世纪翻译世界》。1903年赴美游学,习西方文学历史。1907年东渡日本,习西方哲学。民国六年,蔡元培被任命为教育总长,聘马一浮为秘书长,以世谊勉应,3月即谢去。归居西湖广化寺,彻览四库全书,又遍究道佛,尤留心义学。1918年蔡元培聘先生为北大文科学长,以经不可废而辞。居乡广结方外之友。1938年避寇于江西泰和,应浙大校长竺可桢之邀,讲学于内迁途中之浙大。同年随浙大迁至广西宜山,继续讲学。1939年,讲学于四川乐山复性书院,讲论刻书一归儒宗。1953年受聘为浙江文史馆长,晚年病目,疾革时作诗“乘化吾安适,虚空任所之,形神随聚散,视听总希夷。沓灭全归海,花开正满枝,临崖挥手罢,落日下淹嵒。”^① 学者认为,马一浮思想在20世纪中国思想史上有一定地位,贺麟40年代曾推称他“可谓代表传统中国文化仅存的硕果”,台港新儒家代表之一徐复观以马一浮

① 参见马镜泉:《马一浮先生年表》。

与熊十力、梁漱溟、张君勱并称为“当代四大儒者”。本章着重叙述马一浮哲学思想的理气体用论,并由此理解他对传统话语的态度及其意义。

一、从体起用

在马一浮思想中,理气问题,正如在宋明理学中一样,仍是他首要关切的哲学思考。马一浮的理气观受程朱学派的影响较大,他认为:

理气皆源于孔子“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,道即言乎理之常在者,器即言乎气之凝成者也。《乾凿度》曰“太易者未见气也,太初者气之始也,太素者质之始也,太始者形之始也”,此言有形必有质,有质必有气,有气必有理。“未见气”即是理,犹程子所谓“冲漠无朕”。理气未分,可说是纯乎理,然非是无气,只是未见,故程子曰“万象森然已具”。理本是寂然的,及动而后始见气,故曰“气之始”。气何以始,始于动,动而后能见也。动由细而渐粗,从微而至著,故由气而质,由质而形。形而上者即从粗以推至细,从可见者推至不可见者,逐节推上去,即知气未见时纯是理,气见而理即行乎其中,故曰“体用一源、显微无间”,不是元初有此两个物事相对出来也。^①

马一浮接受了《易纬》关于区分宇宙演化过程的主要范畴,又接受了理学关于宇宙本源的一些说法,认为“太易”就是程颐

^① 《泰和会语》,台湾广文书局1976年版,第45页。

所说的“冲漠无朕，万象森然已具”的状态或阶段。按照理学传统的解释，冲漠无朕是指纯粹的理世界而言，所以马一浮也用“纯乎理”来表示这个阶段。马一浮指出，万事万物是“形”，形由气质即“质”所构成，而气质又是由“气”所构成。气—质—形不只是共时性的不同构成论层次，又是宇宙发展过程的演化程序。在马一浮看来，气并不是像元气论者主张的代表宇宙原始阶段的存在状态，在气的流行活动之前尚有一更为本源性的阶段，其存在状态为“未见气”。这个未见气的存在状态并不是“无”，而是“纯乎理”，故说“气未见时纯是理”。到了“气见”的阶段上，理并未消失，“气见理即行乎气之中”。同理，形质构成后理即行乎万事万物之中。

但是，承认有“未见气”的阶段，及认定“未见气时纯是理”，并不简单地意味着马一浮自然走向理产生气或理在时间上先于气的结论。他说：

“天地设位”、“乾坤成卦”，皆气见以后事，而“易行乎其中”、“位乎其中”，则理也。“乾坤毁则无以见易”，离气则无以见理；“易不可见则乾坤或几乎息矣”，若无此理则气亦不存。易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，故曰“生生之谓易”。生之理是无穷的，太极未形以前，冲漠无朕，可说气在理中；太极既形之后，万象森然，可说理在气中。四时行，百物生，逝者如斯夫，不舍昼夜，天地之大化默运潜移，是不息不已的，此所谓易行乎其中也。^①

马一浮肯定离气则无以见理，无理则气亦不存，这里说的太

^① 《泰和会语》，第45页。

极当指元气。所谓“太极未形以前”即“未见气”，非是无气，在这个阶段上“可说气在理中”；“太极既形之后”即气见之后，可说理在气中。照程颐的说法，冲漠无朕，万象森然已具，纯理的世界中已包含了一切存在，“已具”包括气已具。马一浮的说法虽然脱胎于程颐，但又与之不同。

气是形而下者，理是形而上者，无论说气“在”理中或“具”理中，即使在理学的系统中这样的说法也不是没有困难的。我们不必追问马一浮气如何在理中，事实上，马一浮的这个说法只是表示，气在太易这个阶段上并不是真正的无，太易的阶段上只是“未见气”，“纯乎理，然非是无气”。所谓“气在理中”也是表示气虽然“未见”，但仍是“在”，“非是无气”。就是说宇宙的原始状态是一种理气都“在”的特殊状态。

马一浮进一步指出：

邵康节云“流行是气，主宰是理”，不善会者每以理气为二元，不知动静无端阴阳无始，理气同时而具，本无先后，因言说乃有先后（小注：两家不能同时并说）。就其流行之用而言谓之气，就其所以为流行之体而言谓之理。用显而体微，言说可分，实际不可分也。^①

这表明，理气在事实上是不可分离的。哲学的“言说”中的“理”是对事实存在的理的抽象，在思想上可以与事物分离，这是逻辑上的分离。在哲学上把理与气作为对待的范畴加以讨论，但理气在实际上是一体的。因此，在实际上理气同时而具，无所先后。理论上理—气的分析及其关联只是从逻辑上进行分析的

① 《泰和会语》，第44页。

结果,因为在逻辑上理是气的依据和前提。所以这种因言说而有的先后只是一种逻辑分析上的先后,并不表示事实存在的先后。在实存上,动静无端,阴阳无始,理气同时而具,本无先后。

在理气论的其他方面,马一浮也基本承继了宋明理学的分析,如说“一阴一阳固有个所以然,此便是道”^①,“阳明下凝聚二字本来未妥,……才说凝聚,便在一气一边。理行乎气中,不可说理凝乎气中也”^②。又说“天地人物本是一性,换言之即是共此一理,共此一气也。理无差别,气有差别”^③。这些说法表明马一浮的理气观受朱熹的影响较大。

马一浮特别反对把古典哲学的理气观看成一种二元论,的确,西方哲学史上典型的二元论是把宇宙归结为两种绝对不同的实体,二者相互独立,不能由一个决定或派生另一个。在这个意义上,以流行为气,主宰为理的理气论并不认为理气为两种独立的实体。中国哲学以气为流行之用,理为所以流行之体,二者体用同源,显微无间,“不是元初有此两个物事相对出来也”。

二、摄用归体

宋明哲学的理气分析本不限于本体论的范围,典型者如朝鲜时代朱子学中四端七情分理气的讨论,便是把理气论贯入到心性论,以情为气,以性为理。所以,广义的理气论不仅具有本体论的意义,而且具有心性论的意义。马一浮也继承了这一传

① 《尔雅台答问续编》卷二,台湾广文书局 1976 年版,第 28 页。

② 同上书,第 24 页。

③ 《复性书院讲录》卷五,台湾广文书局 1976 年版,第 173 页。

统。

马一浮指出：

用理气道器字要分晓，有时随文不别，少体会便成笼统。今举最浅显易知者示一例，如耳目口体是器也，其能视听言动者则气也，所以为视听言动之则者理也，视听言动皆应于理则道也。^①

这是认为人之生理躯体及器官是“器”，器官之功能活动为“气”，器官之活动规范为“理”，感性生理活动合于理为“道”。马一浮认为理与道有所区别：“凡言理与道有微显之别，理本寂然，但可冥证；道则著察，见之流行。”^② 所以理是宇宙的深微原理，道是体现于具体事物之上的合理状态。他又说：

须知知觉见闻运动皆气也，其所以为知觉运动见闻者理也。理行乎气中，岂离知觉见闻而别有理？但常人之知觉见闻全是气之作用，理隐而不行耳。……知觉见闻仍只在气边，未有理在，须知圣贤之学乃全气是理，全理是气，不能离理而言气，亦不能离气而言理。所以顺是理而率此气者，工夫唯在一敬字上，甚为简要，不似诸外道之多所造作也。^③

身体的活动与知觉情感思虑都属于气的活动，理则指这些活动的当然准则。从本体论上说，太极既形是气，理在气中，气之活动中有理；但人身之理气与天地之理气有所不同。在天地，

① 《复性书院讲录》卷六，《观象卮言》八，第222页。

② 同上书，第18页。

③ 《尔雅台答问》卷一，台湾广文书局1976年版，第32页。

气之运动为自然,必然者无时不行乎其间。而在人身,知觉见闻运动之理有行与不行之分。知觉运动完全受感性自然所支配,理虽在其中,不离知觉运动,但却“隐而不行”;只有以理性服从准则,以统率知觉运动,才能真正实现理行乎气中。马一浮又说:

心统性情即统理气,理行乎气中,性行乎情中。但气有差忒,理有时而不行;情有流失,则性隐而不现尔。故言心即理,则情字没安放处。^①

这是说,讲“心统性情”,可以包括理(性)气(情)两个方面,如果讲“心即理”,只能包括理。气(情)的地位就没有了。所以在心性论上,马一浮主张遵循张载、朱熹而不是陆九渊、王阳明的说法,以心为赅括意识活动的全体,这个全体包括理气两个方面。如果知觉运动一任气的作用,气的刚柔善恶的不平衡就会表现为情的流失,其结果是“理有时而不行”。这种情况下是不能说心即理的。气的作用是使视听言动成为可能,理的作用则是提供视听言动的合理规则。因而在伦理学方面,气代表一切感性活动,理代表感性活动所当遵循的理性法则。所以道德行为就是要以心“顺是理而率是气”。严格分疏来看,这个所顺之“理”不是本然具于此心的理或不离知觉运动的理,而是体现为一定原则的东西。所以他又说:“视听言动气也,形色也,发用也。礼者理也,天性也,体之充也。发用而不当则为非礼,违性亏礼而其用不全;发用而当为礼,顺性合礼而其用始备。故谓视听言动

^① 《尔雅台问答续编》卷四,第18页。

皆礼为践形之事也，以理率气则此四者皆天理之流行，莫非仁也。”^① 这里的以理率气不是指存有的状态，而是心性的功夫；不是指由人人本具的理自然地率导、主宰知觉运动，而是通过理性活动对于一定原则的认同来实现对感性活动的主导。马一浮自己尚未清楚地表达出这一分疏。

三、全体是用 全用是体

马一浮哲学的体用论，与熊十力一样，受到中国佛教传统中体用的论说影响较大，并以此为基础，形成了一个在相当程度上可代表其世界观的体用论，这一体用论也同时作为方法的范式体现于贯穿于各个具体领域的分析与建构。对其体用论的进一步研究可以使我們更完整地理解马一浮的思想。

马一浮体用论的结构，简单说来就是一个正、反、合：从体起用——摄用归体——全体是用、全用是体。但是这个模式不是黑格尔历时性的逻辑结构，而是脱胎于佛教的共时性统贯分析。从体起用、摄用归体，是中国佛教中特别是华严宗文献中常见的命题形式，不仅是分析的方式，而且具有实践的意义。马一浮以此为形式论述儒学中理气、性情及性修等一切相互性关系及其关系总体，演示出一套有特色的体用论。

《泰和会语》载：

或问：既曰气始于动，何以又言动静无端、阴阳无始？

答曰：一以从体起用言之，故曰有始；一以摄用归体言之，故

^① 《宜山会语》，台湾广文书局 1976 年版，第 24 页。

曰无始。此须看太极图说朱子注可明。^①

就体用的逻辑关系而言,体是第一性的,用是派生的,体派生用,这就是从体起用,在这个意义上,被派生的用是“有始”的。另一方面,“定之以五行,统天下之物而无不摄焉。五行一阴阳也,二气即一气也,一气即一理也”^②。从用推溯到体,万物可归为一气,一气又可归为一理,一理即是体,它自身便是本源,所以就体而言是无始的。如果说体也有始,那就成体上有体了。

马一浮说:“从体起用,即本隐之显;摄用归体,即推见至隐。”^③ 这是说,摄用归体的方法是指由现象(见)推显本体(隐),现象是发见,是流行,本体是隐微。从体起用的方法则是由本体导出现象。前者所直接呈现和直接入手的是用,后者所直接入手和直接提出的是体。从体起用在佛教又叫做“依性说相”,摄用归体又叫做“会相归性”。对马一浮来说,从体起用、依性说相,和摄用归体、会相归性,既是论述和分析的方式,又是存在的命题,同时也是实践的方法。

这种体用论首先是一种存在的论说,马一浮论易之三义说:

易有三义,一变易,二不易,三简易。学者当知气是变易,理是不易,全气是理、全理是气即是简易。只明变易易堕断见,只明不易易堕常见,须知变易元是不易,不易即在变易。双离断常,名为正见,此简易也。^④

① 《泰和会语》,第45页。

② 《复性书院讲录》卷五,《洪范约义》二,第136页。

③ 《复性书院讲录》卷六,《观象卮言》一,第190页。

④ 《泰和会语》,第43页。

断常二见之说本出佛教，佛教所谓断见指坚持宇宙是间断的，个体身心断灭不续；常见指坚持宇宙是连续的，个体身心常住不断。马一浮以为，只明变易，不知变中有常，是断见；只明不易，不知常寓于变，是常见。变易是用，不易是体。“变易元是不易”，说明即用是体；“不易即在变易”，说明即体是用。克服了断常二见才是儒家崇尚的简易之学。他曾以易论《通书》：

“诚”是不易义，“万物资始”、“乾道变化”明是变易义，从体起用，依性说相也。曰“诚之源”、“诚斯立焉”方是易简义，亦即言变易之所以为不易也。^①

换言之，只明变易，就是不懂会相归性、摄用归体。只明不易，就是不懂得依性说相、从体起用。只有明白即用是体、即体是用才是全体大用的易简之学。

这种体用论又表明一种方法论和世界观，马一浮强调：“体用双离则绝不可说。不易者只是此体，简易者只是此用，变易者只是此相。离体无用，离性无相，但可会相归性、摄用归体，何能并体而离之？”^②又说：“显诸仁，从体起用也；藏诸用，摄用归体也。显是于用中见体，藏是于体中见用。”^③又以易论中庸：“不贰正是显，不测乃是藏。无微不显，方识得体。无显不藏，方识得用。显微无间，体用同源，所以为不贰不测也。”^④在这种体用论中，体用不是相互独立、互不决定、互不作用的对立二元，而是具有相互作用、密切关联、不可分割的一体两面。所以他在谈

① 《尔雅台问答续编》卷一，第15页。

② 同上书，第16页。

③ 《尔雅台问答续编》卷四，第6页。

④ 《尔雅台问答续编》卷二，第40页。

到华严宗所谓体用相即相入时指出：“相即明即体是用，相入是摄用归体，总显体用不二，非有别也。”^① 体外无用，用外无体，这种体用不二的观点是一种对世界的内在联系的看法。

这种体用论更有心性修养论的意义，马一浮说：

其(指孟子)言知能，实本孔子易传，在易传谓之易简，在孟子谓之良。就其理之本然则谓之良，就其理气合一则谓之易简，故孟子之言是直指，孔子之言是全提。何谓全提？即体用本末隐显内外，举一全该，圆满周遍，更无渗漏也。盖单提直指，不由思学，不善会者便成执性废修。全提云者，乃明性修不二，全性起修，全修是性，方是易简之教。性修不二是佛氏言，以其与理气合一之旨可以相发，故引之。性以理言，修以气言，知本乎性，能主乎修，性唯是理，修即行事，故知行合一即性修不二，亦即理事双融，亦即全理是气、全气是理也。^②

以上表明，在宇宙论方面，变易是气，是现象，是用；不易是理，是本体，是体；简易是理气合一，体用不二。单提变易或单提不易，会堕断常二见，理气合一才是全提，全提就是指全面的界说或表述。由此可见，理气合一代表了马一浮哲学的总体立场。理气合一的命题在马一浮的理论中是指，宇宙总体可分析为理气两个方面，理气不是互无干涉的二元实体，比照性修不二的说法，亦可说理气不二。宇宙是一大化流行，理是大化所以流行的常则，气是大化之能流行，理不能离气，气不能离理。

① 《尔雅台答问续编》卷二，第46页。

② 《泰和会语》，第47页。

马一浮特别强调,宇宙大化的本然全体是理气合一,这种合一表现为“全理是气,全气是理”。马一浮很欣赏佛教的“全甲是乙,全乙是甲”的模式,就体用论来说,全理是气即全体起用,全气是理即摄用归体,两方面加起来即理气合一。“全气是理”是说气完完全全体现了理,“全理是气”是指理完完全全表现为(于)气。用前述的例子来说,全气是理即“变易元是不易”,全理是气即“不易即在变易”。全气是理、全理是气加起来便是“简易”。

如上节所述,照马一浮看,在宇宙论,“全气是理、全理是气”是本然的,自然的,但在人生论,“全气是理、全理是气”则是人所当努力达到的理想境界。换言之,宇宙是自然理气合一的,但人生论上的理气合一则是经过修养始能达到的境地。他说:

心不为物役而理为主也,心正则气顺,故性得其养。曰性其情者,情皆顺性,则摄用归体、全体起用,全情是性、全气是理矣。……曰情其性者,性即随情,则全真起妄、举体成迷,唯是以气用事,而天理有所不行矣。^①

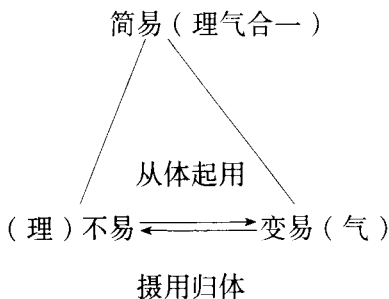
在人生论上,修养的努力是要变化气质,做到全气是理,即使气顺于理。不论是孟子的集义说还是张载的德胜说,对马一浮来说都是达到全气是理的方式。他说:“视听言动皆气也,礼即理之行乎气中也,……四者皆礼,则全气是理,全情是性矣。”^②“形而上之谓道,此理也,形而下,亦此理也。于气中见理,则全气皆理也,于器中见道,则离道无气也。”^③

① 《宜山会语》,第14页。

② 《复性书院讲录》卷五,《洪范约义》三,第143页。

③ 同上书,《洪范约义》二,第136页。

从体起用和摄用归体提供了有关本源性分析的两种不同方向的叙述方式。体是形上,用是形下;体是第一性的,用是派生的;体是本体,用是现象。从而,在形上学的意义上,从体起用是自上而下(形上到形下)的叙述方式,从体起用就是说明从体到用的逻辑顺序。摄用归体则是自下而上(形下到形上)的叙述方式,摄用归体就是“于气中见得理,于变易中见得不易,于现象中见得本体”^①。用佛教常用的大海与波浪的比喻,湿性是体,波浪是用,海水动而有波,这是从体起用;万沤皆是一水,这是摄用归体。理气论中关于宇宙原始状态是未见气的说法,正是一种从体起用的立场的表现,而心性论的顺理率气的说法,则体现一种摄用归体的模式。



“从体起用”,是从体上说,而落实到用;“摄用归体”是就用上说,而归结到体。这两种都是马一浮所肯定的“单提”的叙述方式。而在对总体的周全把握上,则须把这一正一反结合起来,以达到合,即“全体大用”,亦即全体成用,全用是体。马一浮的“全气是理、全理是气”的本体论突出体现了一种与西方哲学传

^① 《宜山会语》,第23页。

统中的二元论完全不同的另一种建构方式 and 理解,在这种理解中,理与气是本体与现象的圆融无间、互不相离的“互全性”的存在。马一浮思想中的全体起用、全用是体,全理是气、全气是理,既是一种对宇宙本然体段的叙述和把握,又是人生的理想境界,他的理气体用论既是存在的表述,又是实践的方式,也是分析的方法。他的全部思想如性修不二、知行合一、理事双融等,都须在此种“全提”的模式下来理解。事实上,他的思想的每一部分都可以从体起用和摄用归体的统一来了解。

应当指出,马一浮思想中即用是体、即体是用的提法,很接近于熊十力即体即用、即用即体的思想。但在宇宙论上,马一浮仍坚持以理气为论说和把握世界的要素,这与熊十力不同。他的全理是气、全气是理说在基本立场上仍未超出理学的范围,而与熊十力“实体自身变成大用”的体用论(实体论)有距离。马一浮仍然更强调摄用归体,而熊十力更提出“摄体归用”,在这一点上熊十力更具有突破性。马一浮在概念上虽达到了全体是用、全用是体,但他的理解仍然是理学的体用一源、显微无间,熊十力的哲学才真正达到了“全体大用”。当然,这并不是思维水平的差异,而是思维视角的差异,换言之,马一浮思想的问题性(理气)仍内在于理学传统之中,而不关注所谓实体的问题。

理气论是宋明哲学中本体论说的主要形式,体现了中国哲学家对基本哲学问题的特殊思考。程颐、朱熹主理的理气论与罗钦顺、王夫之主气的理气论虽然所从出发的立场有所不同,但他们都内在于同一论说(discourse),并以共同确认此种论说的意义为前提。而近代以来,在西方文明的强烈冲击下,在现代白话语文支配全部写作的重大转变之后,体现中国哲学问题性的以古典汉语为范畴形式的传统哲学论说几乎全部成为过去。20

世纪的中国哲人们尽力吸取西方哲学,哲学的讨论完全脱离了固有传统,导致了西方哲学的范畴和问题性对现代中国哲学思维的绝对支配。然而,也有屈指可数的几位思想家仍然执著地从内容到形式坚持中国古典哲学的论说传统,颇值得注意和研究。曾游学西方的马一浮对 20 世纪以现代工具理性扩张为后盾的西方哲学宰制的那种熟视无睹,耐人寻味。究其所以,并不是像梁启超等在一次大战后对西方文明感到失望所引起,更与晚近后殖民论述中对西方文化霸权的挑战不同。看起来,这种态度更多是出于长期沉浸于中国文化(儒佛)所得安身立命的受用而发生的一种高度的文化自信,这使得古典哲学论说的世界对于他仍呈现为一有意义的世界。这提示出,我们对“哲学”也许并不需要只有一种西方中心式的理解,而应依据不同文化中的人的不同需要来发展。

冯友兰“新理学”哲学要论

冯友兰先生(1895—1990),20世纪中国著名哲学家,字芝生,河南省唐河县人。幼年在家就私塾读书,1910年入开封中州公学中学班,1912年在上海入中国公学大学预科班,1915年考入北京大学文科中国哲学门,1918年毕业。1919年入美国哥伦比亚大学研究生院,系统学习西方哲学,1923年毕业,获哲学博士。回国后历任河南中州大学教授兼文科主任(1923—1925),广州大学哲学教授(1925),燕京大学教授(1926—1928),清华大学秘书长(1928),清华大学文学院院长(1928—1952),西南联合大学哲学系教授兼文学院院长(1939—1946),清华大学校务会议代主席(1948),清华大学校务委员会主席(1949)。1952年后任北京大学哲学系教授,兼任中国科学院哲学研究所研究员。1948年被选为中央研究院院士,1954年选为中国科学院哲学社会科学部学部委员。

冯友兰的代表著作是他在抗日战争时期所写的《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》,这六部书构成了他的哲学思想的完整体系,他也把这整个体系称做“新理学”。这六部书的写作正值日本帝国主义侵占中国大陆大部分领土的时代,当时的政府机构和文化单位都迁到了西南地区,中

华民族处于危急之中。中国历史上曾有晋、宋、明三次南渡，南渡的人都没有活着回来光复旧土，而冯友兰在撰写这六部书的时候，确信抗日战争一定胜利，中华民族一定会战胜困难复兴起来，他把当时中国的情形称做“贞下起元”，把这六部书叫做“贞元之际所著书”，又称“贞元六书”。《周易》乾卦卦辞“元亨利贞”，后代的人把这四个字解释为一种周期发展的循环，元代表发生，亨代表成长，利代表成熟，贞代表消亡。事物从元发展到贞，接下去又从元重新开始，正如从春到冬，再从春开始一样。贞下起元，就是冬尽春来，表示最大的困难正在度过，新的发展即将到来，所以“贞元六书”的提法充分显示出冯友兰以哲学创作的方式参加民族复兴大业的努力，表明爱国主义的民族立场是他的哲学工作的根本动力。

一、形上学

一个哲学体系中关于宇宙、存在的理论在西方哲学传统中称为形上学，新理学有一个形上学的体系，这个体系中的主要内容，是所谓共相和殊相的关系问题。共相又称一般，殊相就是特殊或个别。正如我们常说的“马”就是共相，是一般，而这个具体的黑马，那个具体的白马就是殊相，是个别。在逻辑学中把“马”的本质规定称做马这一概念的“内涵”，把世界上存在的这一个、那一个马都称做马这一概念的“外延”。

在古代希腊哲学中，柏拉图所代表的哲学认为，“马”并不仅仅是人的头脑中用来把握事物的概念，头脑中的概念是主观的，并不表示客观存在，而“马”是一种具有客观性的、普遍性的存在，即共相。共相的说法表示一类事物共有的形式方面的规定。

这种哲学又认为,事物都是模仿这些共相而成实际事物的,如一个个美的事物之上便有一个绝对的共相的“美”,美的事物是模仿了“美”而成其为美的事物的。柏拉图的学生亚里士多德进一步对事物进行了分析,提出事物的存在不仅有形式方面的规定,而且需要材料方面的基础。如一块砖,其形式为方,其材料为泥土,泥土又可以分析为形式与材料的结合,分析到最后不可再分析的那种无任何形式的材料,被称做“质料”。所以整个宇宙万物都是由形式与质料共同构成的。

中国传统哲学中宋明时代的理学也有类似的分析。他们认为宇宙万物都是由“理”和“气”共同构成的。理是事物的所以然,气是事物的物质基础。朱熹的理学还提出,理在气先,即具体的事物都是理与气的相结合,但就世界的本源来说,未有气时已先有理;就个体事物的产生来说,具体事物产生之先已有其理,这叫做“理在事上”。

冯友兰的哲学思想体系,简称为新理学。它继承了柏拉图哲学、朱熹哲学关于共相、殊相与理、气的看法。他学习哲学是通过逻辑入门的,逻辑哲学内涵和外延的区分奠定了他的思想的最初基础。到哥伦比亚大学后,通过学习西方哲学史,他了解到这实际也就是哲学上说的共相和殊相的问题。他认识到,具体事物是可感可见的,而共相是不可见的,共相根本不是感觉的对象,人只能感觉具体,不能感觉共相,共相只能通过抽象思维和逻辑分析得来。如人见过一千棵树而得到“树”的概念,但这个树的概念并不是第一千零一棵树。对具体的树的感知是感性认识,树的概念则是对树的共相的认识,是理性认识。哥伦比亚大学的新实在论学派继承了柏拉图主义,肯定共相的客观存在,并进而提出共相的存在与事物在时空之内的存在不同,是“超时

空的潜存”。新实在论对冯友兰有更为直接的影响。

新理学提出,任何一事物总是属于某一类的事物,而一类事物必有其所以为这一类的共相,其中包括这一类事物共有的规定性,有了这个规定性此类事物才能与别类事物区别开来。新理学把一类事物所以为一类的规定性叫做“理”。如山有山之所以为山,而与水相区别,所以为山即是山之理。山之所以为山的理不是这座山那座山所独有,而为一切山所共有。新理学认为,宇宙中所有的共相共同构成了一个形而上的理世界,理世界是客观的,是有,不是无,理的有是超时空的潜存。

新理学又提出,事物的规定性是使事物得以成为某类事物并与其他事物相区别的本质,但仅有事物的规定性并不能导致事物的实际存在,事物的实际存在除了要有所以为该类事物的“理”以外,还需要有“所以能存在者”,这个“所以能存在者”近于希腊哲学的质料,新理学称为“气”。新理学强调,新理学的“气”与传统理学说的气有所不同,传统理学的气往往指实际流行或存在的物质实体,而新理学的“气”则如质料一样,是思维对事物进行逻辑分析的结果,只是一个逻辑概念。

新理学重点讨论了理与事物的关系,认为方之理即方之所以为方者,也就是一切方物的所以然,一切方物必须“依照”方之理才成为实际的方物。一切具体事物又称为“器”,它们共同构成了一个器世界。于是新理学中的宇宙被一分为二,一个是形而上的理世界,又称“真际”,一个是形而下的器世界,又称“实际”,器世界中的事物都是依照理世界中的理才成其为实际某类中事。器世界中某一类东西之所以成为某一类东西,是因为它依照了某一类东西之理,换言之,实际中的某一类东西就是真际中某一理的例证。

以实际事物为依照某理而成其实际事物,这一说法本身便意味着某理在某事之上、之先。新理学确实认为理在事先。早在 30 年代初冯友兰即提出“先有飞机之理,后有飞机”,就是说飞机发明制造以前飞机之理已经存在,飞机发明之后,只是为实际中的飞机之理在实际中增添了例证。所以,一类事物之理可以无此类事物而有,必先于此类事物而有。真际(即理世界)所包括的理是完全无缺的,但这些理不一定在实际中都有例证。真际好比一个电影片子,实际好比一个放映出来的电影,电影片子已经包括了全部的电影,在放映时,片子才逐步显现出来。没有映现出来时,不等于片子中没有;映现出来的映像是片子的例证,是后于片子的。

理和气、理与事的先后,这些都是传统理学中最主要的问题,所以冯友兰把自己的体系称为“新理学”,他反复申明,新理学之为新,是“接着”传统理学讲的,而不是“照着”传统理学讲的。他认为,传统理学所说的理气理事,就是西方哲学讲的共相与殊相的问题,只是没有用西方人用的范畴,说得还不够明确,新理学就是以近代逻辑分析和新实在论的学说为基础,把传统理学没有讲明确的地方明确起来。

如果把冯友兰纯哲学的部分,用形式和内容来分析,还应注意,新理学的思想本质可归为新实在论,而其形式的表现则受近代逻辑分析方法的影响很大。这种方法提倡用“逻辑底”、“形式底”方法讲哲学,使形上学命题不要像科学命题那样对实际事物有所肯定,而努力像逻辑命题那样对实际事物无所肯定,如形式逻辑肯定“若如果凡人皆死,若如果甲是人,则甲必死”,这一命题并不肯定主词存在,假令实际中没有人,实际之中没有甲,这个推论肯定的还是真的。冯友兰认为西方哲学史中的形上学

都是对实际有所肯定,所以经不起近代新逻辑的批评,而中国哲学史上,从先秦的道家到唐代的禅宗,本来就是有一种对于实际无所肯定的形上学,因而新理学不仅是接着宋明理学讲的,也是接着道家讲形上学却不著形象的传统的“新统”。

二、文化观

1915年开始的新文化运动,一开始就是以东西方文化论战为中心展开的,并一直延续到20年代前期。冯友兰1915年入北京大学中国哲学门,1918年毕业。北京大学是新文化运动的中心,东西文化的争论对这一时期在北大学习的冯友兰影响很深。事实上,东西文化的矛盾不仅仅是理论上的论争,19世纪中叶以来,强盛的西方欺凌东方,贫弱的东方既要反抗西方的欺压,又要向西方学习,这种冲突对于有长久文化传统的中国更为突出。中国文化与西洋文化这两种文化的矛盾,以及如何解决这一矛盾成了当时多数知识分子现实关注的普遍课题。冯友兰一生写了大量的著作和文字,其中讨论的问题,可以说就是以哲学为中心的东西文化问题。这些讨论提供了一位生活在不同文化的冲突时期的中国哲学家,怎样理解和处理这个冲突的有益经验。

新文化运动初期的中国学者都喜欢讲中国文化与西洋文化的不同,如中国文化是静的文化,西洋文化是动的文化;中国文化是精神文化,西洋文化是物质文明等等。这些对比性的讲法大多为了彰显西方文明的长处及中国文化的短处,促进文化的改造,但在理论上,这些讲法把中国文化遇到的与西方文化的冲突归结为在不同地理环境中成长的不同民族的文化间的矛盾,

冯友兰初赴美国时仍受此种影响很大。但不久他即产生了怀疑,正如他对泰戈尔所说:“我近来心中常有一个问题,就是东西洋文明的差异,是等级的差异,是种类的差异?”

他在留学时仍十分关注并参与国内的中西文化比较讨论,他的博士论文选题也与这种文化的关怀有关。他发现,向来被认为属东方哲学特有的东西,在西方古代哲学中也具有,人类有相同的本性,也有相同的人生问题,这个看法成了他的博士论文的主要论点。这意味着,东西方文化并不是从开始便有种类的不同,现在的东西文化差异只是它们各自发展至不同等级上呈现的差异。他在回国后不久即明确指出,常人所谓中西文化的矛盾不过是与西方近代文化而不是与整个自古以来的西方文化的矛盾。

20年代后期到30年代中期,冯友兰的注意力主要放在中国哲学史的研究上,而这种“释古”的工作也与新旧文化论争有关。冯友兰认为五四前的中国人是以旧文化理解新文化,五四后的人以新文化批评旧文化,而他的工作则是以新文化理解、阐明旧文化。一般的西方哲学史著作把历史分为古代、中古、近代三个时代,冯友兰30年代初完成的名著《中国哲学史》却把中国哲学的历史分成两个时代,相当于西方的古代和中古时代,并申明中国尚未有近代哲学。这实际上体现了他对东西文化的看法,即19世纪以前的中国文化统属于古代文化,从而东西文化的差别与冲突本质上是古代和近代的文化差别,而不是东方与西方的种类差别。西方已发展入近代,而中国仍停留在古代,两者间已有发展等级上的差别。30年代中他的欧洲之行更坚定了这种信念。到了30年代末冯友兰撰写《新事论》时就更明确提出近人所说的中西之分,其实都是古今之异。中国文化的许

多内容西洋古代也有,近百年来被人们所感到的与中国文化相冲突的西洋文化实即西洋近代文化。

30年代中期有所谓本位文化论战,冯友兰在这时已开始形成了后来在《新事论》中得到详细论述的基本思想。即在方法上注意文化的“类型”而不是文化个体,以城乡之别、工业文明与农业文明之别来揭示中国现代民族运动的总动向,指出工业才是中华民族求得在世界上自由平等地位的根本途径,所以《新事论》副题为“中国通向自由之路”。

冯友兰认为,从东西文化论争到本位文化论争,许多人只注意文化个体而不注意文化类型,如学习西方建大学,“大学”是依类型而说,“哥伦比亚大学”则是个体,其门朝东,礼堂在北,图书馆在南,这些只是其个体所有的性质,如果我们的注意力放在“大学”之类型,则哥大所有的性质有些是不相干的。中国要学习西洋文化,要了解近代西方所以为近代西方的类型,这个类型,用新理学的哲学语言,就是共相。至于西洋世界有各种不同民族和语言,黄头发蓝眼睛、吃饭用刀叉、信仰基督教等,这些是个体的性质,是殊相。冯友兰认为,在近代中西文化冲突中表现的中国之弱,并不是因为中国文化是中国人的文化,而是因为中国文化属于某类型的文化,西方文明之强并不因为是西洋人的文化,而是因为西洋文化属于某类型的文化。所以学习西方文化首先要“别共殊”。他举例说,正如张三患伤寒而发烧,李四患疟疾而发冷,张三发热并非因为他是张三,而是因他患了伤寒症,李四发冷并不是因为他是李四,而是他患了疟疾症。从类型的角度看文化,近百年中国到处吃亏,并不是因为我们文化是中国底,而是因为我们的文化仍停留在中古的,而未进于近代的。

冯友兰认为,中西之分即古今之异,“今”即近代化、现代化。

古今之异的说法更多地是从进化论的历时立场立论。从类型、共相来说,古今之异本质上是两种不同的社会类型之异,即中国文化仍为以家庭为本位的农业文化,而西方文化已发展为以社会为本位的工业文化。也就是说,中国文化与西洋近代文化的强弱差别,主要不是由地理或民族传统造成的,归根结底是由于中国文化与西洋近代文化各所依据的社会类型不同。“以家为本位的生产制度”与“以社会为本位的生产制度”分别产生了不同的道德观念、行为方式。从这点来说,西洋文化是代表工业文化类型,中国要学的是工业化,而不是西洋化。西洋文化中与工业化相干者要学,与工业化无干者则不要学。值得注意的是,冯友兰以“生产制度”为基础分析中西的社会类型和文化差异,显然受了唯物史观的影响。在他看来,中国文化的根本出路在于生产制度的革命——工业化,这个革命将会自然带来观念形态的近代化。

抗战时期的冯友兰开始重视文化的民族性问题,本来依照新理学的体系,一事物依照其类之理而成为一类之事物,但一类之理亦蕴涵其共类之理,如猫类之理蕴涵动物类之理。故猫乃依照猫之理而成为猫,亦必依照动物之理而成为动物。因此,一文化不论产生于何种社会类型,不仅涵有该社会类型之理,亦必蕴涵“社会”之理。如传统中国文化是生产家庭化的文化,但其中道德学说也包含对社会、人生的普遍思考,这些内容对凡有社会凡有人生的时代都具有意义。在《新事论》中冯友兰进一步指出,某一文化,当其社会类型转变时,其文化的形式和花样是不必变或不能变的。这些形式和花样是一定民族由其种族、语言、历史传统所决定的,是这一民族最欣赏,也只有这一民族最能欣赏的。如文学、艺术、建筑等,它们是“中国底”,不是“中国的”。

“中国的”是指发生、存在在中国之环境中,“中国底”则是指中国固有的、特有的。这种文化的民族性不必因社会类型转变而改变。冯友兰这一思想也是基于他对文化“质”与“文”的分别。照他看来,一个社会的经济制度、社会制度是“质”,其艺术、文学等是“文”,正如一所建筑,其材料是质,其样式是文。“质”决定了文化的类型、时代性,“文”决定了文化的个性、民族性。在他看来,就当时中国的情况而言,“质”的方面要革新,“文”的方面应继往。这样,冯友兰就对新文化运动时期提出的东西、新旧的问题给了一个全面的回答。

文质的概念在孔子已经有了,而冯友兰的这种分析除了可能受到唯物史观“经济基础—上层建筑”分析的影响,还来自新文化运动以来中国学者把文化区分为“物质文明”与“精神文明”的观念。洋务运动提出的中体西用,是只要西方物质文明,不学西方精神文明;新文化运动则认为应以先学西方精神文明为本;抗战前的冯友兰则认为物质文明为本,物质文明工业化了,与之相适应的精神文明“不叫自来”,这一点上当时的冯友兰与清末诸人及五四时代的主张不同。到了抗战时期冯友兰进一步提出,在物质文明工业化的进程中,民族传统的精神文明确实有些可以“不变”的东西,这些不变的东西一方面是指凡社会皆有的基本道德,是普遍道德寓于其中的具体的共相;另一方面是指艺术、文学等形式,它们与西洋民族的艺术、文学形式相比,其不同并不是程度上不同,而是种类的不同,亦即民族的文学艺术形式方面并没有古今之别。这些形式对于作为个体的、特殊的民族来说是十分重要的。

三、境界说

冯友兰思想中一个有特色的贡献是,他指出,与科学提供给人以积极知识不同,哲学并不给人以积极的实际知识,哲学的根本任务是使人“安身立命”。哲学的讨论,所解答的是“人生的意义是如何”的问题。如果说哲学有什么功用,那就是哲学可以使人获得较高的精神境界。在中国古代哲学中始终把“为道”和“为学”作了区分,冯友兰这种对哲学的理解显然浸润着中国文化传统的特色。

冯友兰认为,人总是对宇宙人生有所觉悟和了解,这种觉悟和了解合称“觉解”。人的觉解也即是他所了解的宇宙人生对于他具有的意义。人的这种觉解即构成了一个人的精神境界。宇宙的“理”虽然是客观的,但人与人的了解不同,故境界是主观的。人的觉解程度、水平不同,所以境界也有高低不同。大体上,人的境界可以分为四种:自然境界,功利境界,道德境界,天地境界,其中自然境界的觉解程度最低,天地境界的觉解最高。这四种境界的分别,简单说来,自然境界是人对自己的行为没有自觉的境界,不管这个行为是生产性的、艺术性的、道德性的;功利境界是自觉求利的境界,这个利是为己的私利;道德境界是自觉行义的境界,义是指社会的道德公义;天地境界是指人的自觉到与整个宇宙合为一体的境界。自然境界没有自觉,宇宙对他是混沌,天地境界自觉与万物一体,也是混沌,但前者是原始的混沌,后者是后得的混沌、经过分别后的更高一级的混沌。一个有天地境界的人,他对自己所做的行为、自己遇到的事物,都自觉有一种新意义,一种超社会而与宇宙直接相关的责任,并有乐

天之乐。

这样，冯友兰便对那个常常使哲学家们难以回答的问题“哲学有什么用”给了一个有力的回答，这就是：哲学是可以使人提高精神境界的学问，可以使人得到最高境界的学问。哲学的“用处”不在增加人对实际事物的知识和才能，而是使人改变自己的生活态度，使人由对世界的一种理解进而体现于一种人格、胸襟、气象。提供给人以精神的“受用”。

冯友兰强调，天地境界是通过哲学来达到的，达到天地境界必先对于自然、宇宙有一种理解，一种超过殊相所达到的对共相、对共相世界真际的认识。新理学曾提出“大全”的观念，“大全”即所有东西的总名，人能认识到“大全”，并自同于“大全”，就可以在思维中把握宇宙而由此对之持一种态度，这种理解和态度即构成“天地境界”。中国古代哲学家有两种达到最高境界的方法（一种是直觉体会和内心修养（如程颢），另一种是穷神知化的理性思考（如张载）。冯友兰所设定的达到天地境界的哲学方法，以共相、大全、存在、有等理性思维为内容，更接近中国古代哲学中后一种方法，即“自明而诚”的方法。所以有国外学者称冯友兰的体系为“新理性主义哲学”。冯友兰主张通过哲学观念，由理性自觉其为宇宙的一员，由知天而事天而乐天，最后至于同天的境界，他所说的最高境界虽然包含了神秘主义，其方法确实是强调理性主义的。在这一点上他的学说可以说结合了程颢和张载。因此，冯友兰境界论的特点，不仅在于他提出了人生觉解有四种境界，还在于他所规定的最高境界体现了中国哲学的传统，并把哲学思维这种理性主义方法作为达到最高境界的根本方法。

冯友兰认为，中外文化史上有许多哲学家和宗教家也提出

过最高的精神境界,但他们多以为最高的精神境界与人的普遍生活是对立的,提倡一种出世间的哲学。另有些哲学注重人伦日用和社会生活,但讲不到最高境界,这些哲学属于世间的哲学。冯友兰把前一种称为“极高明而不道中庸”,把后一种称为“道中庸而不极高明”。他认为,中国哲学有一个主要传统,有一思想主流,就是追求一种最高境界,但又不离乎人伦日用,不脱离社会生活,借用《中庸》的话,就是“极高明而道中庸”。

新理学的基本思想在九一八至七七事变之间已经形成,体系的完整建构则完成于抗战之中,这使得冯友兰在 40 年代成为中国最著名的哲学家。1949 年以后,冯友兰开始努力从马克思主义的立场对新理学体系进行反思,冯友兰晚年(80 年代)则更对这些反思作了进一步的反思。在这些反思中冯友兰强调一般寓于个别之中,共相寓于殊相之中。共相是一类事物共同具有的所以然之理,殊相是一类事物中的个别分子,只有个别的分子是存在的,共相的存在只是存在于其类分子之中,“理在事中”是正确的,“理在事上”是不正确的。在境界观上,晚年冯友兰则完全回到了 40 年代的立场,重新肯定了关于四种境界的思想。《中国哲学史新编》的指导思想,一方面是用新的理事观检视中国古代关于共相、殊相即一般、个别的讨论,另一方面大力阐扬中国哲学各家对于“精神境界”的论说。

冯友兰生命的最后 10 年,把全部精力投入了《中国哲学史新编》的写作。这不仅是他自 30 年代起怀有的重写中国哲学史夙愿的实现,也是他晚年“阐旧邦以辅新命”努力的体现。早在抗战胜利的 1945 年,冯友兰在为西南联大纪念碑所作碑文中提出:“盖并世列强,虽新而不古,希腊罗马,有古而无今。惟我国

家亘古亘今，亦新亦旧，斯所谓‘周虽旧邦，其命维新’者也。”1949年以后，特别是“文革”以后，《诗经·大雅》“周虽旧邦，其命维新”两句话成了冯友兰全部学术活动的根本动力。对于他说，“旧邦”即中华民族及其文化，“新命”即现代化。中华民族及其文化，历史悠久，源远流长，她必将在现代化的大业中展示其新的生命，冯友兰的努力是保持文化认同，同时促进民族新生命的开展。他所希望的，就是把中国古典哲学中有永久价值的东西阐发出来，以作为中国哲学未来发展的营养和资源。

“人类几千年积累下来的智慧真是如山如海，像一团真火。这团真火要靠无穷无尽的燃料继续添上去，才能继续传下来。我感觉到，历来的哲学家、诗人、文学家、艺术家和学问家都是用他们的生命作为燃料以传这团真火。……李商隐有两句诗：‘春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干。’蚕是用它的生命来吐丝的，蜡是用它的生命来发光的。”^①冯友兰自己正是用生命来写作，以他的全部精神生命来传延人类永恒智慧的真火，他的哲学与文化思考是20世纪中国思想财富的重要一环。

^① 《三松堂自序》，第355页。

冯友兰《新理学》形上学之检讨

冯友兰先生的“新理学”体系,一般说来是比较清楚的。本章的主旨,是对“新理学”形上学的一些基本概念做出进一步的分疏与检讨,以深入了解“新理学”哲学理论建构的得与失。另一方面,将“新理学”的形上学与传统理学的理气论作一些简要的比较,以辨明二者的同与异,从而加深对二者的了解。

一、实与真

《新理学》一开始给出了三个基本概念,即“实际底事物”、“实际”、“真际”。我们首先遇到的问题就是,“实际底事物”与“实际”的区别何在?照《新理学》说,“实际底事物是指有事实底存在底事事物物”,“实际是指所有底事实底存在者”。^①但这个定义还是不算明确,它没有指明“实际底事物”是指某一或任一实际存在的事物,还是指一切实际存在的事物。如果是指一切实际存在的事事物物,则“实际底事物”与“实际”有什么区别?这个定义也没有指明“实际”是一切实际的存在还是一切存在的

^① 《三松堂全集》第四卷,第 11 页。

整体。换言之,“实际”是类概念(普遍概念)还是集合概念,也未得到明确分疏。

当然,这并不是说冯先生的思想不明确,而是说“新理学”建立的时候,在表述上有需要进一步明确和完善的地方。按照“新理学”的用法,“这是狗”的命题中,“这”是“实际底事物”、“狗”是“实际”。综观冯先生的用法和“新理学”的逻辑,我们可以说,“实际底事物”是一个“某物”的概念,即“个别”;而“实际”的问题就要来得复杂一点。中文语词作为概念常可同时有数义,既可以指某类事物之中的任一个,亦可指此类事物的全体,还可指此类事物的抽象属性,即既可作类名,又可作总名,还可作指名(指字之说取自公孙龙)。“实际”相对于个别的某物,是一个类名,即普遍概念,它的建立是要把个别和类分别开来,指实际存在的这一类、那一类存在物,而“实际”相对于潜存的“真际”,就是一个总名,指“事世界”,近于“实存”的概念。

另一需要澄清的概念是“真际”。“际”在中国哲学本来也有存在的意义,《新理学》说:“真际是指凡可称为有者,亦可名为本然;实际是指有事实底存在者,亦可名为自然。”^①真与实相对,表明真际可以是真而不实,虽然不实,虽然不是“有事实底存在”,却仍然是一种有,是一种没有事实存在的有,用后来《新知言》的说法,是“不存在而有”。照《新理学》当时的想法,真际是一个“有”,它包括“实有”和“潜有”,实有即实际世界,潜有是一个逻辑的世界。“新理学”认为,只承认实有还不够,必须像新实在论那样,承认在实有之外还有一个潜有,“真际”又常狭义地特指潜有,即“纯真际”。在这个意义上,有作为纯真际,与实有的

^① 《三松堂全集》第四卷,第11页。

区别,和黑格尔哲学中有与实存的区别不同。在黑格尔,有是实有的抽象,而新理学中区别于实有的真实际之有,一开始就是为了那个逻辑的世界建立的,即近于柏拉图的理念界。

由于“真实际”既在广义上包括实际,有时又狭义地特指纯真实际,这使得在交互使用中可能引起不必要的误解,如果真实际只是指纯真实际,即理的世界,它就不能“包括”事的世界(如果我们放弃传统理学体中有用的含混说法)。事实上,广义的真实际概念是不必要的。另一个问题是,如果真实际是指理的存在,那么,一类事物未有之时,其理在真实际之中;而此类事物既有之后,事物之中是否有理?若有,此理是否属于真实际?这个问题也是本章注意的主要问题之一,我们将在下面对此作进一步的讨论。

二、有与是

“实际底事物”、“实际”、“真实际”三个概念的建立,本来是要说明,任何一个事物,总是属于某一类的事物,而这一类事物的共同性可以离开这些具体事物而存在,因此事世界之上还有一个理世界。但是,由于有上面所说的种种概念不清晰之病,所以《新原道》不强调上面提到的三个概念,而把那三个概念所要表达的思想表述为四组命题中的第一组。

在这一组命题中有两句话,第一句“凡事物必是某种事物”,这是一个个别是一般的判断,如“这是狗”,也就是《新理学》说的“实际底物蕴涵实际”。第二句“有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者”,所以为某种事物者即理,也就是《新理学》说的“实际蕴涵真实际”。“新理学”的这两个命题其实已经预设了新实在论或柏拉图主义的立场,因为如果实际事物不过是依照真

际之理而成的现实之有,实际事物就近乎理的摹本,在这个立场上,有实际世界当然意味着必有实际世界所依照的所以然者,正像我们看到镜中的人像,意味着必然有被其所照的真人。但是,在存在的意义上,“新理学”的上述蕴涵关系,并不像镜像和真人的关系那样自明无疑。

就“凡事物必是某种事物”和“有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者”两个命题来说,它们究竟是存在的命题还是认识的命题?就是说它们究竟是人在思维中把握世界所建立的关系,还是客观的存在着的关系?从认识的方面说,当我对面前个别作一个类的判断“这是狗”的时候,我已知有狗类的存在,而不是作了这个判断之后才知道狗类的存在。如果我第一次见到一只狗,我可能无法对它进行类的判断,我也并不知道是否还有许多同样的东西存在而和它共为一类。《新理学》说:“用思之程序”,“总括在分析之后”^①,其实是不妥的,“此是方物”这个命题不只是一个分析命题,反而预设了方类的总括。由上可见,当我们在认识上下判断“这是狗”时,已蕴涵了狗类的存在和已知狗类的存在,但是从存在上讲,一个事物的存在,并不必然蕴涵世界上一定有与它同类的东西存在,甚至不必然蕴涵一切其他的存在。“是”是一认识的判断,由“是”推出“有”,这种蕴涵只是认识的逻辑的。因而,“必是某种事物”只对认识有意义。

因此,当我们说一物为“方”时,“是依照方之理称此物为方”,这也是一个认识的叙述,不能理解为存在的叙述。就“有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者”说,一类事物有其共有的性质,这是没有问题的。但“新理学”的这个命题不只肯定

^① 《三松堂全集》第四卷,第24页。

一类事物有其共有性质,更意在肯定此类事物共有之性质独立于实际事物,就是说,这个命题的主要意旨是肯定真际。而我们说“这是方的”,显然是在认识中我们认为“这”符合于“方之所以为方”(即方之理),既然“这”由于符合于方之理才被称之为方,逻辑上方之理在“这”之先,在这个判断之先。这个关系用《新理学》的话来说,就是“凡方底物”,“必皆依照方之所以为方者”^①。可是,“新理学”的这个表述显然是存在化了的一个命题,按这个说法,先有一个理世界,其中有方之理,所谓实际底方物是依照了理世界的方之理才成其为实际底方物,这个说法就值得讨论了。

“新理学”显然是把认识的论述变成了存在的论述,这就容易把逻辑上的语法上在前的当做存在上在前的、独立的。在“有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者”这个命题中,有某种事物之“有”不仅是存在之有,亦是实际之有,从而这样一个语句中,有所以然之“有”也很容易被理解为存在的、实际的有。后来在《新知言》中虽然放弃了“有……必有”的说法,而改为“某种事物是某种事物,必有某种事物之所以为某种事物者”^②,但是,“新理学”把认识问题混同于存在问题的基本思路并未改变。

三、理与性

“新理学”体系中一个突出的问题是“理”和理的“在”的问题。什么是“新理学”的理?《新理学》举“方”为例说:“凡方底物

① 《三松堂全集》第四卷,第32页。

② 《三松堂全集》第五卷,第224—225页。

必有其所以为方者，必皆依照方之所以为方者。此方之所以为方，为凡方底物所皆依照而因以成其为方者，即方之理。”^① 什么是“所以”？什么是方之所以为方，山之所以为山，水之所以为水？“所以”二字在传统理学中也是用来表述理的，但传统理学中的“所以然”，在静态上，是个根据的观念；在动态上，是个法则的观念。即既指事物内在深微的原理，又指事物运动的内在原理。而冯先生的理与宋儒之不同在于：一方面，“所以”是类的规定，如后来冯先生说的“一类东西的所以然之理就是那一类东西的共相，其中包括有那一类东西所共同有的规定性”^②，在“新理学”时期，冯先生虽然没有作这样的明确的表述，但是很清楚的，冯先生的理主要指形式的共相，与理学有所差别。另一方面，理学的理是内在于气或事物之中的，而“新理学”则不肯定这一点。

照“新理学”看，理是客观的，不是主观的，所以理可以无实例，但其本身却是实在，而不是非实在，因此，理是“有”。但说理是有，并不是指形而下的有，形而下的在。“新理学”认为理是超时空的潜存，而不是实际在时空中存在的物，时空中存在的实物才是形而下的有。由于“新理学”反对理能形而下的有、形而下的在，因此反对传统哲学中“理在事上”或“理在事中”的说法，认为如果在是形而下的在，理“在事中”或“在事上”都是不对的，说“理具事中”也是不对的。《新理学》说：“说事物‘具’‘有’理或太极，‘具’‘有’等字，最易引起误会，以为理或太极，‘如一物焉’，可以在于事物之中，或在其上。照我们的说法，一类事物，皆依照一理。事物对于理，可依照之，而不能有之。理对于事物，可

① 《三松堂全集》第四卷，第32页。

② 《三松堂自序》，第235页。

规定之而不能在之。”^① 这样一来,就发生了一个问题,物上是否有理?事物之中是否有理?

传统理学说有物必有则,一物必有一理,传统理学认为这个则、理的“必有”是在事物之中的有,而“新理学”也说有物必有则、一类物必有其所以之理,但“新理学”的“必有”主要是指理世界的必有,即相对于实存的一种物,潜存的理世界必有一种物之理。至于物中是否有理,“新理学”说得就不那么清楚,在这一点上不仅与传统理学不同,与柏拉图主义也有区别,因为在柏拉图或亚里士多德,具体事物是形式与质料的结合,就是说事物上是结合着形式的。

虽然,从《新对话》时冯先生就主张“说理是抽象的有,但不能问它有于什么地方”,可是“新理学”有些说法又使人感到疑惑,如《新原道》在讨论事与理的关系时指出,泰山是山,必因泰山“有山之所以为山”。“山之所以是山而不是非山,必因山有山之所以为山。水之所以是水而不是非水,必因水有水之所以为水。”^② 山之所以为山应即山之理,水之所以为水应即水之理,照这些说法,可以说山有山之理,水有水之理。冯先生还说,山之理不是这座山所独有,别的山与这座山不同,但也有山之理。按这个说法,甲山有山之理,乙山也有山之理,山之理为甲乙等山所共有,对于我们来说,从《新原道》的这个说法所得到的不只是“有山则有山之理”,而且是“山中有山之理”,这与《新理学》所说事物只能依照理而不能有理的说法就不协调。

照“新理学”的本来逻辑,事世界与理世界是两个截然分开

① 《三松堂全集》第四卷,第43页。

② 《三松堂全集》第五卷,第149页。

的世界,《新原道》也说“有山”的有是“实际底有”,是在时空中存在者;“有理”的有是“真实际底有”,是超时空的潜存。^① 实际的有是不能包括事物之中的东西。照这个逻辑,“山有山之理”是不通的。因为如果山中有理,理就变成实际底有了。我们知道,传统理学是承认有“物理”的,而照“新理学”的逻辑,作为潜存的实际是不包含有“物理”的;照传统理学,理虽然是形而上的,却可以在物之中;而照“新理学”,形而上的基本意义之一即不可以在时空中,不可以在物之中,理只能被物所依照,而不能在物。

不过,“新理学”承认事物有性。他说:“凡依照某所以然之理而成为某种物之某,即实现某理,即有某性。理之实现于物者为性。”^② 就是说,虽然不能说事物有理,却可以说事物有性,所以可以说方底物皆有方性,白底物皆有白性。照金岳霖的哲学说,“可能”(相当于冯先生的真实际之理)实现于物即为“共相”,因而物上可说有理,因为物是可能与能的结合,而在“新理学”,虽然可说“理之实现于物者为性”,却不是真实际之理与质料相结合后真实际之理成为物之性。所谓“实现”在这里并不是指真实际之理下凡到物上,而是指现实之物是依照那真实际之理而成,只在这个意义上,被依照者可以说实现于依照者。所以,就“共相”来说,金岳霖所说的共相是具体地结合在物上的,冯先生的共相则是抽象地平铺放于真实际之中的。冯先生晚年也意识到他的共相说与金岳霖共相说之间这种抽象与具体的差别。当然,由于气质的影响,依照者依照得往往不完满,因此实际的性与真实际本然的理并不能同一,不过这是另外一个问题。

① 《三松堂全集》第五卷,第149页。

② 《三松堂全集》第四卷,第32页。

“新理学”不仅承认事物有性，亦承认事物有秩序，如说：“朱子说：‘阴阳五行不失其序，便是理。’这是以秩序为理，秩序虽亦可称为理，但抽象底理并不是具体事物间底秩序，而是秩序之所以为秩序者，或某种秩序之所以为某种秩序者。”^①照传统理学说，冯先生所谓的性、秩序亦皆为理，但在“新理学”中，性、秩序并不是理，性和秩序之上还有个被依照的东西才是理，性和秩序不过是依照真际中的理而有的实例。

照以上所说，“新理学”可以说也承认物具有一种作为现实属性、秩序的理，不过，用传统理学的语言说，这种现实的物理只是“气质之性”，“气质之理”，而不是“本然之性”或“天地之理”。在传统理学中，“本然之性”也在物中，但因与气质相杂才转化为“气质之性”；而在“新理学”中，本然之性或本然之理只高高地在真际中，而不是内在于事物之中作为事物的本体，本然之性与气质之性是两个世界。另一方面，“新理学”用“依照”替代了传统理学的“禀受”。传统理学虽然也区分了“继之者善”与“成之者性”，但实体化的天地之理可以被禀受而使事物具有理，朱子曾说：“继之者善，方是天理流行之初，成之者性，则此理各自有个安顿处。”^②在这个意义上，冯先生亦可用此语，“新理学”也是认可只有继之者是理，成之者则是性。但“新理学”的性并不是继之者善的天理自身安顿到具体事物而成的，所以始终回避说事物有理。

由于以上所说，和冯先生以理为共相，发生的另一问题是，如果事物又有性，又有秩序，事物是依照什么理而成其为事物？

① 《三松堂全集》第五卷，第146页。

② 《朱子语类》卷七十四。

一类事物既要依照实际中的纯形式(“方”等)成其为事物,而实际事物运动的秩序又依照于实际中“所以为秩序者”。这一点与《新理学》所说一物依照众理,还不完全相同,所谓依照众理,是说猫之成为猫,既依照了猫之理,又依照了动物之理,又依照生物之理,如此等等,这个说法本身就有不少弊病。而这里所说的则是事物的形式与动力要分别依照不同的理,在这方面,正如上节所分析的,“新理学”的失误仍在于把认识与存在混为一谈。思维的分析可以在一个事物上分解出许多规定,但一个具体的事物乃是一个多样性的统一,在存在上它不可能,也无法“依照”无数的理才成其为一个具体事物。

四、气与“气”

“新理学”的“气”的概念也是令人注意的,正如冯先生的“理”更接近于希腊哲学的形式或共相,而不是宋儒的理一样,冯先生的“气”无疑是近于亚里士多德哲学“质料”的概念,只是仍然采取了传统哲学的范畴,冯先生自己也很强调,“柏拉图及亚里士多德哲学中所说‘质料’,与新理学所说气相似”^①,因此,“新理学”的气与传统理学的气是很不相同的观念。

照“新理学”说,物之性一一抽去,抽至无可再抽,即得绝对的料,这种绝对的料可称之为“真元之气”,亦简称为气。《新理学》强调,这个气不仅无物质性,亦无一切性,然而,如果气是“被抽象后无一切性”,那就是一个黑格尔的“纯有”的概念。《新原道》把实际之理说成近于西方哲学的“有”,已是不妥,又使气的

^① 《三松堂全集》第五卷,第229页。

定义接近于纯有,也是不妥的。因为,气并不是纯有,它至少有一个逻辑规定,即“实际事物所依据以成者”。气作为“所依据”与作为“所依照”的理相区别,这是气具有的一个基本规定。气或质料的无规定,只是就其无形式的规定性而言。而承认气有“所依据”这个规定也并不等于认气为实际底物,因为理也有规定,这并不使理变为实际底物。

“新理学”强调,这样的气既非“实际底物”,又不是“实际”,也不是“真际”,只是一个逻辑的概念。可是,逻辑命题都应属于真际,如果“有物必有其所依据以成者”的命题为真,它就应属于真际,于是,“所依据”本身也应属于真际,而冯先生始终强调,真际是客观的,逻辑观念只是主观的。就“新理学”的形上学来说,如果理是客观的实在,气却是无客观性的逻辑观念,两者就不平衡,《新理学》说:“在我们的系统中,气完全是一逻辑底观念,其所指既不是理,亦不是一种实际底事物。一种实际底事物,是我们所谓气依照理而成者。”^① 逻辑观念如何依照客观的理而成为实存之物,是很令人生疑的。冯先生又说:“一具体底物必有两所依,一是其所依照,一是其所依据。其所依照是理,其所依据是气。”^② 如果这个所依据的气即真元之气,它如何能依照理,或为人禀赋? 如果这个气是实际的气,则气中已经有依照理而成的性,就不能再与理同等地被“所依”。

在《新理学》中区分了两个气的观念,一是事实存在的气,一是逻辑观念的气,逻辑观念的气无一切性,事实的气“至少有存

① 《三松堂全集》第四卷,第49页。

② 同上书,第54页。

在之性”^①。然而,事实存在的气一定是依照气之所以为气(即气之理)而成为气的,这样,实际中有一气之所以为气(如“方”),实际中有事实存在的气,逻辑概念的气是第三者,这就显得有些混乱,照《新原道》说,气本身只是一“可能的存在”,可是理也可以说是一可能的实现,两种可能如何分疏也值得注意。

如果实际有气,那么我们就不仅像冯先生那样要肯定此气至少必有存在之性,我们还必然肯定,在真实中有气之所以为气。正如方物之所以为方,在真实中有“方”,气之所以为气,在真实中亦应有“气”。这个“气”是一切实际的气的共相,是实际的气所依照的样板,而“新理学”对这个“气”未加肯定,这个“气”与真元之气的分疏也没有交代。

照“新理学”的方法,由理智底分析得到理与气两个观念,由理智底总括得到大全和道体两个观念,而这四个基本观念虽然都是用逻辑分析得来,但其中理不是逻辑底观念,气、道体、大全则是逻辑底观念;理是抽象底,而气、大全等都不是抽象底。特别是理与气,一为实在,一为非实在,却同为理智分析的结果,这在理论上是不完善的。本来,理也应当是逻辑观念,并非独立的实在,如果冯先生不主张新实在论的客观论,这个系统可能更完善些,成为自圆其说的逻辑系统。当然,系统的自圆其说并不证明系统的真理性。

五、体与用

就形上学说,“新理学”“是一个全新底形上学”,同时,“新理

① 《三松堂全集》第四卷,第54页。

学”又是“接着”宋明道学中的理学讲的,在这个意义上,“全新”并不表示与传统哲学没有继承性。从“大哲学史”到《新原道》,冯先生一直以继承中国哲学传统自命,我们知道,用共相殊相解释中国古典哲学的形上学传统或程朱派的理事论不见得提供了一种绝对正确的理解,但作为一种“诠释”它也有自己的合法性。冯先生在主观上一直认定程朱的形上学讲的就是共相殊相问题,而且他从共相殊相出发所讲的“新理学”的确很“像”传统理学,因此,就哲学史的诠释而言,“大哲学史”和《新原道》都是成功的。就哲学的体系而言,冯先生曾用“旧瓶装新酒”说明他的哲学与传统的关联方式,五四以后的现代中国哲学家有选择地利用古典哲学的概念形式并不少见,在这一点上冯先生以新酒用旧瓶并不令人惊奇。令人惊奇的是,不仅他把他的新酒全部彻底地装入古典范畴的旧瓶中,而且为他所用旧瓶的范畴体系居然涵盖了中国古典哲学的几乎所有重要范畴!这既表明古典哲学的范畴在新的诠释中获得的生命力,也显示出冯先生融合旧学新知的造诣。朱光潜曾感叹地说:“中国哲学旧籍里那一盘散沙,在冯先生的手里,居然成为一座门户窗牖俱全底高楼大厦,一种条理井然底系统。这是奇迹!”^①在这一点上,现代哲学家还没有能超过冯先生的。

正如冯先生自己反复申明的,既然“新理学”不是“照着”程朱讲的,而是“接着”程朱讲的,他对每一范畴的使用与“先儒”有所不同(及很不相同,甚至完全不同),就是十分自然的。我们反观宋明儒者的思想,其“理”、“性”、“太极”、“道”、“形上形下”之使用,亦每与先秦儒家不同,所以我们不能以“不是先儒意思”批

^① 见《三松堂全集》第五卷,第509页。

评“新理学”。事实上,宋明时期儒学的发展也融合了不少佛教的营养,因此冯先生吸收新实在论以发展新理学,在这一点上是题中应有之义。“新理学”以逻辑分析为基本方法,以新实在论为基本立场,又借鉴了新逻辑对形上学的批评,它对哲学问题的明确意识,对方法的深度自觉,概念、结构的清晰严整,使它获得了无可争辩的现代性格。

就形上学的基本倾向而言,“新理学”与传统理学的差异何在?我想核心是一个体用一源还是体用分离的问题。

理学与“新理学”的一大不同是理学承认理在气中,理在事中,朱子曾说:“以为在无物之前而未尝不立于有物之后,以为在阴阳之外而未尝不行于阴阳之中,以为通贯全体无乎不在,则又初无声臭影响之可言也。”^①程伊川强调“体用一源,显微无间”,代表了理学对本体界与现象界的基本立场。因而即使主张理可在气之先的朱子,也承认理在阴阳之中、在物之中而为内在深微的原理,而冯先生的理只在真际,不在实际,不在实际事物中。这样一个柏拉图式的理只能作为实际事物形式所依照的原本,无法提供事物运动内在的法则,这与理学强调理是与气“不离不杂”而又为气之流行之“所以然”的思想不同。理学的结构中虽然物理、秩序是气质之理而不是本然之理,但气质之理仍是本然之理在气质之中发生的转化形态。而“新理学”的本然之理与气质之性则是两个世界,这个立场在传统理学看来就是体用两橛了。

体与用是人们对于事物的不同方面所作的观念分析与把握,因而体用在思维中的分离把抽象与具体、本质与现象、一般

① 《朱子文集·答陆子静》。

与个别相区别,促进了理论思维的深化。但体用在思维中的分离不等于存在上的分离,逻辑上的先后不等于事实的分离,思维中被区别开、分离开的体用在存在上是一源的、统一的、不可分离的。正如程明道所说:“形而上为道、形而下为器,须著如此说,器亦道,道亦器。”^① 抽象与具体的分别“须著如此说”,但二者并非存在上的分别。冯先生晚年对此有清楚的认识,他说:“理和事,内涵和外延,本来就是合在一起的,只是人的思维对它们加以分析,才显出它们的分别和对立。这是一个关于认识的问题,并不是一个关于存在的问题。就存在说,本来没有谁先谁后、谁上谁下的问题。其所以有这些问题,就是因为把关于认识的问题与关于存在的问题混淆了。”^② 传统理学强调体用一源,体现了古代哲人的睿识,但逻辑不发达,概念分析不够。“新理学”体用二截,分析细密,显示出经过逻辑训练的严谨,但认识的问题与存在的问题常被混淆。传统的体用一源与现代的体用分离应当互相补充、相互结合,这也许是我们检讨“新理学”形上学时应当记取的一点。

批评一种形上学比构造一种形上学要容易得多,事实上,还没有一种形上学能够避免批评。对于一种形上学,我们应牢记那句耳熟能详的警句:提出好的问题比给出正确的答案更为重要。本章的检讨虽然以冯先生晚年的自我检讨为基础,但我仍不得不承认,对于“新理学”提出的问题还不能说都有了正确的答案。在这个意义上,“新理学”至今仍在促进着我们的哲学思考。

① 《遗书》卷一。

② 《三松堂自序》,第240页。

第三篇

心 物 论

熊十力《明心篇》的明心论

熊十力哲学是五四以来传统色彩甚为浓重的一个体系,这不仅表现在从《新唯识论》到《乾坤衍》的一般文字形式(文言),也更表现在他所使用的主要范畴和思想范型。尽管他在实质上也受到近代西方哲学的刺激与影响,但其体系从思想资料到思想方向都显示出与中国传统哲学(包括佛教)的直接联系。因而,在研究熊十力哲学的过程中,我们不仅要进一步彰显出这种联系,还要由此入手,澄清他对传统究竟做了何种适应现代的调整与转化,从而了解现代新儒家之为“新”的某些特质。

在熊十力的哲学中,体用论与明心论构成了这一体系的主要部分,体用论以“体用不二”立宗,建立了一个有特色的哲学的宇宙论。明心论则以“本习之辨”为中心,他自称之为“哲学的心理学”。就体用论与明心论的关系说,前者是后者的宇宙论基础,后者是前者在人类精神活动的展现,在熊十力早期著作《新唯识论》中已显示出这个二合一的结构及其间的关联。熊十力晚年撰成新著《体用论》,他在书中声明:“今得成此小册,《新论》宜废”,表明《体用论》是他用以取代早年《新唯识论》的晚年定论,也宣告了他在晚年完成了对自己的哲学体系的一次重新建构。然而《体用论》在 1958 年出版时只完成了“明变”、“佛法

上”、“佛法下”、“成物”四章,第五章“明心”却有目无文。所以,《体用论》实际上只完成了一个新的宇宙论体系,而以《体用论》全部取代《新唯识论》的任务并未完成。至次年,始出版《明心篇》,整个体系的重新建构才基本完成。

《新唯识论》本有“明心”上下两章,正如《体用论》是用以取代《新唯识论》的体用论(宇宙论)一样,《明心篇》也是熊氏晚年用以取代早期的明心论的。这个被熊氏称为“哲学的心理学”的明心论,与科学的心理学不同,它继承了唯识宗意识分析与儒家心性哲学的双重传统,兼涵知识意义与实践(伦理)意义,实质上相当于宋明理学的心性论与格致论。因此,与《体用论》的宇宙论不同,《明心篇》实际是人生论。这一明心论的主题,从心性的意义上看,是本心习心的问题;从格致的意义上看,是智识的问题;而在总体上,又可归于心物问题。这里所说的心物问题,不是指一般所说的认识论意义上的主体与客体的关系或本体论意义上的精神与物质的关系,它所最终着眼和要解决的是精神生活的开展(返心)与对物质世界的追求和研究(逐物)之间的关系,本章是在已有的体用论分析的基础上^①对熊氏明心论所做的检讨和研究。

一、习染论

熊十力指出,明心论是要继承孔孟“尽心之学”的传统,而“其要旨在究本心习心之大别”^②,本节先来讨论习心与习染的

① 见陈来:《熊十力哲学的体用论》,载《哲学研究》1986年第1期。

② 《明心篇》,上海龙门书局1959年版,第1页。

问题。

1. 习染的根源与结构

熊十力在《明心篇》的自序中总论其习染说：“人生而含灵禀气，已成独立体，便能以自力造作一切善行与不善行。凡行，从一方言，自其始发以至终了，中经长劫，常在变化密移中，未有暂时停住。从另一方言，行虽不住，而其为后密移，要皆有余势发生，退藏于吾身中某种处所，亦复变动不居而潜流。如吾昔年作一件事，今犹能追忆其甘苦与得失者，足证其事虽逝，而其余势潜流并未曾断绝。^①“余”指既往活动遗留的结果，“势”指一种作用，余势指个体的活动在意识结构中遗留下来的一种影响。熊十力又说：“此潜流不绝之余势是为习，习之现起而投入意识界参加新的活动，是为习心。夫人之生也，莫不有本心；生而成为独立体，亦莫不有习心。杂染之习缘小己而起，善习依本心而生。人生既成独立体，则独立体自有权能，故杂染易逞其势。然本心毕竟不可泯灭，则善习亦时为于不容己，人生要在保住本心之明而常创起新的善习，以转化旧的杂染恶习，乃得扩充本心之善端而日益弘大，此人道之所由成，人极之所由立也。”^②这一段话提纲挈领地表出了整个《明心篇》的宗旨，并扼要地说明了习染及其根源与作用。

熊十力所说的“独立体”即指个体的生理躯体，即孟子所谓“小体”，亦称小己，着眼于人作为感性的、物质的存在。同时，在独立体中还有“本心”运行其中，即发挥作用。从个体的角度来看，作为思维意识范畴的本心，可以为个体用来作为认知、交往

① 《明心篇》自序。

② 《明心篇》，第1页。

的工具。独立体作为物质性的主体,是感性、经验的主体,它有自己的特定的需求和活动方向或趋势,熊十力称之为“权能”。独立体为了自己的需要往往利用作为思维能力的本心去追求、发展自己的权能。熊十力这里所说的权能显然是指感性欲望而言。

按照熊十力的看法,意识的原初状态如同白绢,而人生以后的每次意识的或实践的活动都会对白绢发生浸染的作用,即在意识中留下它们的渍痕,这些痕迹并不仅消极地供作记忆,它们还不断地参与意识活动而对意识主体发生影响。熊十力把这种由以往活动余留意识中并继续发生作用的力量称为“余势”。他认为,每一次意念活动或行为都在意识中留下了它们的残余势能,这些意识储存在人体之中,并且成为一股意识的潜流。这些余势就其为以往经验而言,称为“习”,就其退藏潜伏于意识之中,称为“习种”或“种子”,就其不断“现起”于意识活动而参与其中,称为“习心”。可见,习心实际是指以往种种经验形成的意识。但须注意,这里所说的由经验形成的意识并不是一般所了解的理性经由对经验的综合、抽象所得到的本质的、规律的认识。对熊十力来说,以往的经验都是以直接性的方式储存下来并发生影响,如一次善的意识活动就会产生善的余势,对主体以后的活动亦不断发生善的影响,恶者亦然。所以,习心不只是一个过去经验的信息库,亦是以往经验积淀而成的意识定势,只是熊十力的理解更加直接、具体罢了。这种过去活动造成的不断影响的观念显然与佛教的“业”、“种子”、“熏习”等观念有内在关联,熊十力去除了这些观念的宗教意义,而将这些观念中的其他要素集中到“习”这样一种概括意识活动与心理经验中积淀现象的特殊范畴。

从伦理的意义上说,人的意识活动和实践行为是有善有恶的,因而这些活动的余势或习当然也有善恶之分,即“善习”与“杂染之习”之分。按照熊十力的说法,善习发自本心(大体),杂染之习缘于小己(小体)。习心既然是人的各种活动在心理方面造成的结果(虽然它形成之后也可以参与作为后来行动的动机),它当然是后验的,不是先验的。习心中不善之习来自以往不善的意识活动和实践活动造成的余势,不善之习形成之后,又可作为习心现起于当前的意识活动,成为新的不善之行的动机。那么最初的不善的活动是如何发生的呢?从根源上说,最初的不善之思或行必然根源于人作为感性血肉之躯的自我。熊十力的这些思想,还是认为人既是理性存在(大体)又是感性存在(小体),从熊十力“含灵禀气”以及把本心比作“道心”、“法性心”,把习心比作“人心”、“依他心”来看,这些思想与中国固有传统思想中佛教的心二元论与理学的性二元论有直接联系。

2. 习心的类别和作用

但是,熊十力的习心论不限于伦理学意义,事实上,在熊十力晚年撰《明心篇》时,他似乎更注意本习之辨中的认识论问题。

熊十力说:“人生而成为有形气的独立体,有实际生活,即此独立体亦自有权能,故本心运行于独立体中,而独立体便可利用本心天然之明,以主动治理当前的事物。……独立体利用天明作为工具以交于事物,则有习染发生。习染并不是无有势能的东西,其潜伏吾人内部深处便名为种子,习种又得出现于意识界,所谓习心是也。”^① 这里所说的独立体利用天明,即指生命个体凭依天赋的思维能力和外界发生关系。因此,在认识论上,

^① 《明心篇》,第147页。

本心往往称天明,指固有的认知能力;习染则指经验在意识中造成的记忆,故说:“凡过去的一切经验都是习染,一切习染的余势都潜伏在习藏中成为种子,其从习藏中出现则为记忆。”^①

因此,就一般的意识活动而言,天明与习染的共同作用是知识活动得以发生的基本条件。熊氏说:“思维起作用时,虽是天明之动,而习染之余势潜伏,从习藏中跃起,便与天明之动混杂而行。”“思维作用起时,若没有记忆,即无所据以作推论,亦无所凭以起想像等。”^②由于认识活动是由内在的思维能力和经验造成的记忆共同作用下实现的,所以习染在这里与其在伦理意义上的纯粹消极性不同,习染在认识意义上是积极的,不可缺少的。这对熊十力自己并不构成矛盾,虽然,习染本质上是一个感性的范畴,但它在伦理意义上指感性欲望,在认识意义上指感性经验,在不同领域里其评价不必统一。

根据上述立场,熊十力把习染区分为两类:第一类为“知见方面的习染”,第二类为“情意方面的习染”,情意习染指“世间所谓个人主义之名利权威等私欲”,由此种习染造成的种子,现起的习心,“其影响最为恶劣”,故对此类习染“必克去务尽”。知见习染指记忆等,也包括狭隘经验造成的成见,后者虽也会对思维能力的本然之明构成障蔽,但总体上说,知见习染“须慎于防治而不可去”^③。

由此可知,在熊十力哲学中,习染论在认识意义上并不是着眼于气禀的先天作用,而是强调经验作为构成知识的条件的意义。他指出:“若离习染,汝得有知识乎?府人送一杯汤与汝,汝

①② 《明心篇》,第118页。

③ 同上书,第120页。

不待推考而知为汤，即快饮之。实则汝有过去无量数之汤的习染种子潜在，此刻新的汤来，旧习种同时跃起，汝便知新来者是可饮之汤耳，若否认习心，汝此刻能有汤的知识乎？”^① 他认为，如果一切经验都在发生之后立即消失，那就根本无法形成知识，所谓知见习染为习藏种子是指经验能够在意识结构中储存起来并成为进一步认识的基础，所以“记忆作用恒与天明之动合为一，时时唤起已往一切经验，协助而且策动天明，俾解决新接触之许多未知的事物有所依据。”^②

上述两种习染，就习心活动的方向而言，若转换为心物问题来了解，都是指追求物质、分别物质。正如对习染需要区别一样，对于追求、分别、执著物质而言，也要分别言之：“就生活而言”，求物、执物若出于小己，便为恶；而“就知识而言，逐物、执物及分别物而不厌其细，皆是为格者之学者所必不可缺乏之爱智精神”^③，“不如是，又何可穷得万物之理，是故格物、逐物及分别物之一切习染皆是极可宝贵之已往经验。”^④熊十力在认识论上对习染的充分肯定与他在伦理学上对于习染的严厉态度形成了明显对照。

熊十力习染论与传统儒学的气质论或习气论的一个很大的不同，是他的习染论不仅是一个伦理学的讨论，而且明确包含着认识论的部分。虽然他仍然采用了传统哲学的范畴，但他明确区别了这些范畴在认识论与伦理学上的不同意义。尽管他的基本立场仍然在强调道德与价值，但他所作的自觉区分正是传统

① 《明心篇》，第148页。

② 同上书，第123页。

③④ 同上书，第121页。

哲学的弱点。熊十力所以如此,一方面是由于唯识宗的意识分析传统中本来包含有说明认识发生的理论,而熊十力受唯识宗影响较大。另一方面更与近代西方科学的长足进步和近代哲学认识论的发展明显相关,熊十力意识到以意识、心理现象为对象的“哲学的心理学”必须涵盖知识活动,给认知活动以重要地位。

严格地说,熊氏习染论中也有一些不明朗的地方,如从伦理的意义上说,习染是否包括五欲或五贪(自体贪、后有贪、嗣续贪、男女贪、资具贪)?按照熊氏的逻辑,情意习染中应包括五贪,而熊十力又认为五贪不可全去,因而在这个意义上就不能说情意习染“必克去务尽”了。其次,善习虽然发自本心,但毕竟也是习染,如果除知见习染外都是情意习染,情意习染中就应包涵善习,在这个意义上,习染也不能说“必克去务尽”。此外,伦理意义上的消极性习染及一切现实之恶,在熊十力哲学中基本是个体自身活动的结果,忽视了外部社会的影响,这对于一个现代哲学的体系来说,不能不认为有欠周全。

关于习染的形成机制与结构,熊十力认为:“推原习染所由成,盖由物来感而心应之,即通过物质,而于其表里无不洞彻,心与物化,故成习染,故成经验。心通过物时本与物同时迁谢,未尝暂停,然在那时,心经历于物所成之习染却有一种余势,并未和那时的心与物同灭,一切习染都有余势,千条万绪不可穷诘,都潜伏在习藏中,可以名为种子,习种遇机出现于意识界,便是记忆,此吾习染论之大略也。”^①从认识过程说,意识反应、接触、研究外部事物,形成知见习染即经验,每次认识活动完成之后,其经验并不消灭,而是作为信息储藏起来,随时可以作为记

^① 《明心篇》,第122页。

忆被提取出来参与新的认识活动。就伦理的意义说,意识与外物交接的过程中会形成各种习种,人必须以本心主宰意识活动,辨清善恶,才能保证习染成为善种,使习心成为智慧的成分。

二、本心论

在熊十力看来,“本心习心之分是中国古代哲学上极重大的问题”^①,众所周知,“本心”是心学从孟子到陆王都十分重视的观念^②,在禅宗中也常用本心的说法。如果说习染的思想主要是得自佛教思想的资源而加以转化的,那么本心的观念主要是吸收了孟子及王阳明的思想。本心根据不同讨论的需要又称良知、明几、仁心、天明、智等,本心的观念是熊氏明心论的基础。

熊十力多用“明几”指本心的发用,他说:“明者,炤然灵明之谓;几者,动之微。灵明之动曰明几,良知发动即此明几。”^③ 灵明亦称天明,兼有人的固有的思维能力与先验的道德理性两种意义。几表示思维的发动、运作的初始状态。熊十力明确肯定在伦理学意义上明几即是王阳明所说的良知,所以他把“知是知非”作为明几的基本特征。本心是人的先验的知觉能力,与习心为“后起”不同,是“本有”的,所以熊十力说“人之生也莫不有本心”、“本心者是本有,非后起故,遂名本心”、“良知即是本心”^④,由于这种本有性质,本心也称为“本明”,在认识论意义上常称为“天明”。

① 《明心篇》,第149页。

② 古典儒学亦用“习心”的观念,如刘宗周亦以本心习心对言。

③ 《明心篇》,第3页。

④ 同上书,第1页。

与习心论着重讨论习染的结构与形成机制不同,本心论的特点是熊十力不仅一般地强调本心的先验品性,更强调此种先验品性的宇宙论的根源。他说“明几发于灵性”(《明心篇·自序》),这并不是说人在本心之外还有一个“性”,这里的灵性实即本心在宇宙论方面的根源。我们知道,根据熊十力哲学的“体用论”,他肯定有宇宙实体存在,认为宇宙实体“既非物质性,亦非精神性”,而是“既含物质性,亦含精神性”。他还认为,实体的自身变现为大用流行,大用流行表现为翕辟两方面的对立统一,翕代表物质,辟代表精神。熊十力也有时用乾坤表达辟翕的观念,他认为,在宇宙的大用流行中,坤或翕代表着物化、凝固的趋势,而乾或辟则代表刚健、升进的趋势,其中乾(辟)是主导的方面。正是由于乾的导引、开发作用,宇宙生生不息的发展才得以实现,所以熊十力实质上是把乾看做宇宙的本性。

乾作为大用流行的精神性,又称为“生命心灵”,表示乾是生命力、思维能力和整个宇宙生生进步的动源。在熊十力哲学中,“生命心灵不可当作两物去想,以其生生不测则称生命,以其为道德智慧或知能等作用之原则号心灵”^①,“生命与心灵殆无性质上的区别,惟生命未发展到高级阶段即心灵不能显发盛大”^②。“生命”概念的基础无疑是自然界中的生命现象,而在熊十力哲学中则指宇宙万物的生生不息的趋势和属性。从这样的观点来看,生物未出现时,生命力仍潜在地存在,既有生物之后,生命力即运行于、表现于一切有机体中;心灵则是生物进化至人类发展出的生命力的最高形式。因而生命、心灵本来无二,是同

① 《明心篇》,第2页。

② 同上书,第8页。

一生命力或精神力(乾)的不同表现形式。从而,“生命力”是普遍存在于宇宙万物的品性。宇宙也可以认为有一大生命。体用论与明心论的结合点就在于:本心的根源就是宇宙生命力,就是宇宙实体的乾辟之性。

“生命力”潜运于天地万物之间,构成了一生生大流,因而,虽然宇宙功用有翕辟两方面,但作为辟的生命心灵是主导的方面,“心实流御乎物,遂能转物”,熊十力认为宇宙整个进化过程证明了精神主导物质。当然,晚年熊十力的宇宙论认为实体非心非物,本体变成功用,本体与功用的关系是“即体即用”,功用分为心物,其中心不受物的拘固,主导物质向上发展,所以熊氏的宇宙论可以说是一种功用的唯心论,而非实体的唯心论。从这种功用的唯心论出发,人本来与宇宙生生大流为一体,宇宙的乾辟之性体现在人就是本心,本心的种种德用和破除物质锢闭的特性是由整个宇宙实体所决定的。

为把宇宙乾性体现为人之本心这一论题进一步展开,熊十力采用了传统的“禀受”说及“万物一体”说。他认为,个体的生命心灵即禀受宇宙的大生命而来,但是,这并不意味着个体只禀受了宇宙生命的一部分。在他看来,宇宙大用流行的大生命与个体具有的生命(心灵)的关系近于佛教的“月印万川”或理学的“一实万分”的关系,他说:“万物各有的生命即是宇宙的大生命,宇宙大生命即是万物各有的生命。”^① 这表示,一方面,就个体生命而言,个体的本心即禀受宇宙大生命之全。另一方面,就宇宙生命而言,大生命并不在万物之外,万物之外更无大生命。就是说,宇宙大生命与个体本心之间也是一种互即的关系。也是

① 《明心篇》,第8页。

在这个意义上,他赞成“天地万物为一体”的提法。他说:“宇宙大生之洪流,是名大生命。但大生命不是超脱万物而独存,如甲物禀大生洪流以生,则大生命固即是甲物之生命,乙物禀大生之洪流以生,则大生命亦是乙物之生命,乃至无量物皆然。”^① 因此,熊十力所讲的“天地万物为一体”,其统一基础既不是气,也不是理,而是生命,他指出:“人与万物,以形体言则各别,以生命言则浑然为一,人的本心常不为小己之私欲和私意所锢蔽,廓然与万物同休戚。”^② 如前所述,这里所说的生命与一般用法不同,对人都是指心灵而言。

既然个体的生命即是禀得的宇宙生命,人的本来生命当然具有与宇宙生命相同的性质,故熊十力说:“生命心灵固有生生、亨畅、炤明、刚健、升进等德用,而潜驱默运乎物质之中,破除锢闭,是其特性。”^③ 在伦理学的意义上,体现在个体的生命即是本心,亦称仁心。在宇宙论上乾主导乎坤,在人类则表现为心主宰乎身,不为官能欲望所锢,不为外物所困。熊十力说:“仁心即生命力之发现,生命者,大广众生,无穷竭也。《大易》则谓之乾,余在《体用论》则说为辟,辟之为主,潜驱默运乎躯体以及躯体四周之物质宇宙,而为其主导者也。生物未出现以前辟势潜隐于物质层而未得显露;生物初出,生命力只发现为生活机能,而心灵现象犹未著,由高等动物进至人类,心灵始以机体组织完善而得以赫然显露,大显其对治小己私欲之胜能,所谓仁心也。”^④ 这就说明,本心的根源是作为宇宙生命力的辟势,其基本特性为

① 《明心篇》,第154页。

② 同上书,第198页。

③ 同上书,第5页。

④ 同上书,第90页。

炤明、刚健、亨畅、升进等，其作用主要是克治独立体的私欲。这样一来，人就是一个小宇宙，他即实体即功用。独立体为物质，本心是精神，本心主导小体，而努力实现生命心灵的固有特性，都有着深刻的宇宙论根源。

与习染论强调“后起”不同，本心论注重其宇宙论意义上的“本有”。然而，按照熊十力的宇宙论，宇宙实体是一元的，一元实体则“本具乾坤二者之性质”，因而从逻辑上说，乾坤两者在人物之生都应有其表现。就是说，乾坤既是实体兼有的两种特性，相应地，体现在人也应有乾坤二元之性。不过，熊十力并不认为自己是善恶二元论，虽然他也说：“有坤之阴暗，万物禀之以成形；有乾之阳明，万物禀之以成性，性以帅形，是理之大正；形而累性，则事有反常。”^①但他并不认为坤可以构成一个与乾对峙的性。对坤来说，其作用是构成形体，具有物质能力；乾的作用则是作为本性即生命心灵。尽管如此，他的学生还是提出质疑：“先生之学宗《易》，乾为心灵，阳明刚健，无有不善；坤为物质，是阴暗性，其动也迷，本来无善，尊论翕辟犹承乾坤，殆有善恶二元之意欤？”对此熊十力回答说：“吾子之解似是而非也，乾坤同一乾元实体，譬如众沍同一大海水，不得言二元。乾坤两方面虽有相反之性，而乾实统御坤，相反所以相成，正是全体流行之妙。”^②又说：“本体不能只有阳明的性质而无阴暗的性质，故本体法尔有内在的矛盾，否则无可变动成用，老子曰：‘反者道之动’，是明于《易》者也。然乾阳毕竟统御坤阴，坤阴毕竟顺承乾

① 《明心篇》，第153页。

② 同上书，第158页。

阳,矛盾终于化除,而保合太和。”^①“善恶互相违,本于乾之阳明与坤之阴暗两相反也,阳明统御阴暗,则矛盾化除,而乾坤合一矣,人之生也,禀阳明而成性,禀阴暗而成形,存性以帅乎形,是谓立人道以弘天道。”^②根据这些说法,熊十力的思想可以被表达为:首先,整个宇宙若分别地看,有两种对立的属性,但整体上看,乾统坤,坤承乾,因而宇宙总体上呈现为善的本性,而不是二元对立的本性。其次,由于熊十力规定实体是一元的,对立的属性表现在功用层面,故在实体意义上不能说是二元论。再次,大用流行中乾坤二性相对,这是相反,而矛盾最终以一方服从于一方得到化解,这是相成,由于人与宇宙大用为一体,因此人的本性也属于“乾统御坤”的善。

熊十力显然需要处理这个两难:如果乾坤的矛盾最终化除,“反者道之动”作为进一步发展的动源就会遏止;如果乾坤的矛盾不化解,又有可能走向他力图回避的善恶二元论。因此,对熊氏的“化除”说须给予一个适当的诠释,就是说,矛盾的化除不是结构性的,而是功能性的。从结构上说,本体始终法尔有阳明与阴暗两种性质;而从功能上说,两者始终维持着一种阳明统御阴暗的平衡。照熊十力理解,这种功能上的平衡不只是力量对比的一个胜负的结局,实际上是一种协合。在乾的主导下,坤不仅与乾有矛盾,也顺承配合乾的作用,相反又相成地共同实现着宇宙的升进过程。在他看来,相反不等于相仇,无休止的相仇并不能真正提供发展的动源,恰足以闭塞亨畅的大化流行。从辩证法史的意义上说,熊十力的这个思想提供了对矛盾同一性的一

① 《明心篇》,第169页。

② 同上书,第177页。

种特殊理解。

本心在伦理学的意义指良心、良知,这与传统儒学是一致的。熊十力认为,人的意识中既有仁心发动,又有小己私欲,人应当返己体会本有的仁心,克治私欲。就本心与习心的关系而言,本心是人的先验的自我,习心是人的经验的自我,本心是理性(亦含直觉),习心是感性。人生价值的实现就是仁心的扩充拓展,其基本途径就是保住本心、扩充善端、转化恶习,创养善习。

三、智识论

熊十力的整个明心论,一方面是论证传统的尽心之学具有宇宙论与人类学的根据,因而有永恒普遍的意义;另一方面试图在尽心之学与格物之学之间建立起一种既合于儒学传统又适应社会发展的关系。他所说的“尽心之学”指精神修养之学,“格物之学”指科学研究。尽心要扩充本心,降伏杂染,以充分实现“智”。格物则发挥天明、注重经验,以获得“识”。尽心的方法重在反观体证,格物之学的方法强调实证分析,尽心是“为道”,格物是“为学”。熊十力认为对二者的正确处理应为是“崇智而不轻知识”,以良知为主,达到“智识合一”,才能保障精神生活健康地全面开展。

尽心与格物都是人类的精神活动,但二者的作用指向不相同。尽心是主体自身的修养,格物是主体对外部世界的研究,这种不同,从熊十力的观点看:就是对心物关系的了解不同。古代的养心之学“只知有事于心,而无事于物”,近代格物之学则“只

知有物,不知有心”^①,而在熊十力的本体论立场上,心物本来浑沦为一,因而精神生活对于心物的任一种偏废都是片面的。这里所说格物之学不知有心的“心”是指本心。他认为科学格物之学从外部事物出发,以主观服从于客观,要求思维与事物自身的规律相符合以形成知识,因此科学活动的特征是“知从物发”。古代心学则强调涵养本心,反对外心逐物,用功于返己照察,转化杂染,以实现人生价值,所以尽心之学的特点是“因心成知”。熊十力认为心学、科学都自有合理性,但科学逐物遗心,心学返心遗物;科学否认本心与本体,心学轻视知识与欲望,故二者都是片面的,他自己的“哲学的心理学”正是企图平章二者,对哲学与科学、道德与知识提供一种他认为完满的互动模式。

作为现代哲学家,熊十力充分肯定了科学与科学方法,他说:“自有科学以来,其方法则谨严、精详、周密、准确,与其辅助感官之工具皆与日俱进,强之至也,其成绩则积世积人积智之发见与开辟,累积雄厚、继长增高,将随大自然之无尽而同其无尽,又强之至也,其功效则征服自然利用自然,变化裁成万物乃至大通宇宙,强哉矫也。”^② 他完全肯定科学方法对于认识客观世界的有效性,系统性,严密性,承认科学发展所借助的观测工具与实验手段大大提高了人类感知世界的能力,赞美科学在认识世界、改造世界,创造财富方面的巨大力量。科学的进步与力量是使熊十力充分肯定知识的地位而与传统的反智识主义划清界线的重要原因。

① 《明心篇》,第22页。

② 同上书,第101页。

另一方面,熊十力也指出,科学只是人类精神活动的一面,科学方法有其适用性,也有其局限性,在他看来,科学方法的特征是“实测为基,分析为要”,而这些方法不能用来体认宇宙本体,不能用之发明本心。体认宇宙实体的方法是“思维术”,指用本心的天明“洞然旷观”,认为由此体认,久之自然体用透彻。发明本心的方法是“返己体认”的“默识法”,体会人生本有之仁心,发见内部生活的监督者,这些都是与科学方法不同的。就是说,科学既不能作为哲学的形上学的方法,也不能作为哲学的心理学的方法。就熊十力所强调的哲学方法来看,洞然旷观的思维术是指一种“外向的直观”,返己体认的默识法是“内向的直观”,由此可见,熊十力哲学在总体上是强调直觉主义的。

科学的局限除了不能作为哲学的方法而外,另一点就是它作为改造自然世界的积极力量并不能自发地增进道德境界与道德生活,他认为庄子批评惠施的两句话“强于物而弱于德”同样适用于科学,正确地揭示了科学在物质文明与精神文明发展方面的作用与限制。熊十力的这些观点显然意在抵制科学主义思潮的蔓延,“强于物”即卓有成效地征服自然,“弱于德”即不能建立人生价值和提高道德意识。这个立场与科学与人生观论战以来的“玄学派”是一致的。

如果晚年的熊十力仍只是重复 20 年代玄学派的立场,那就了无新意,而《明心篇》之不同于《新唯识论》的明心论的地方,是晚年熊十力提出了“智识合一”论。智即智慧,识即知识,前者兼认知理性、实践理性与生存智慧而言,后者主要指科学知识。熊十力既然指出科学的作用不是无限的,认为科学知识的进步并不就能导致哲学睿识与道德智慧的增进,由此引出智识之辨是必然的。

1. 格物本于致知

熊十力认为,分别智与知识是古代哲学的一个重要问题,道家反知归玄,佛家反知观空,虽各有偏,但区分智与知识是实有所见。在熊十力哲学中,智即本心的作用,有四个特点:第一是“凝敛而不外驰”、“澄明而不杂乱”。第二是“无知无不知”。无知指智的本体无妄思妄想,无不知是指智感物而动可明炫物理。第三,智作为伦理意识活动的主导即是“良知”,以致智为主,可以化灭恶习。第四,智不是静态的知识,而是能动的主体,它作为能知的天明是知识形成过程的基本条件,对知识活动有重要作用。

佛教中本有转识成智的提法,心学中也区分良知与知识,因此就智的前三个特点而言,智的提出显然与佛教的智识之辨及理学的德性之知闻见之知之辨有继承的关系,熊十力智识论与佛教及理学的不同之处在于他还强调智作为知性主体对认识活动的意义。一方面,他指出:“知识固是客观现实世界的反应,然知识之成毕竟有由内在的主动力深入乎物、了别乎物,方成知识,此主动力即吾人本心之天明,所谓智是也。”^① 这是指出智性主体对于认识形成的能动性。另一方面,他所说的智的澄明与无不知都包含着智自身具有直觉性的意义,因而智的直觉对知识有重要意义。他说:“余相信一切学术上之重大创见皆自天机乍动而来,天机即是一点明几骤然开发”、“此一明几确是吾心天然本有的”、“凡为格物之学者,当其解决重大问题时必先之以假设,作假设时却只靠内心的明几,当下有所启示”,“纯客观的方法在假设作出以后特别重要,而假设造端时确是内心一点明

^① 《明心篇》,第124页。

几用事，易言之即智之事”。^①就是说，直觉是智的特有属性，以此论证知识的获得有赖于智，有赖于涵养智慧主体以产生直觉。

熊十力把涵养智性主体并充分发挥智性主体的功能叫做“致智”，把上述取得知识有赖于智性主体及其修养的观点概括为“格物本乎致知(智)”，这里显然应用了阳明“致知”学说的某种模式。所不同者，他认为“致知”的知应当指智，此外良知属于功用，不应视为本体，在这些方面他对阳明有所批评，尽管如此，他承认阳明致知说对他确有较大影响。与阳明对“致”的解释相近，致智就是保养、推扩、充拓、发挥人的固有的先验“智慧”。根据前述“智”的四个基本特点，可以分别引出四种具体的致智之方，这就是：“反己”、“虚静”、“去私”、“用物”。反己是反身内观，体证本心之明几；去私是克治种种不善习染以转化为善习；虚静是为了发挥高度直觉能力而进行的一种虚壹而静的修养；用物则指致良知必须体现于、展开为认识世界改造世界的活动。反己、虚静、去私这三点表示致智是“主观的方法”，与格物(科学)的“客观的方法”不同，始终着眼在主体修养及发挥主体本有的道德与认识功能，在这些方面，我们可以看到与宋明理学“格物是就物言，致知是就心言”的继承关系。

2. 致知必在格物

然而，熊十力的致智说与阳明的致知说确有不同，这不仅在于“智”明确包含着认识主体的意义，更特别表现在“用物”这一点上。他自己说：“阳明反对格物，即排斥知识。”^②“大学格物，

① 《明心篇》，第129页。

② 同上书，第137页。

朱子补传,确不失圣人之意,陆王甚误。”^① 他认为阳明致知格物只是反己,忽略用物,他主张致智必须落实于知识活动,他说:“智不可滞于虚无、沦于寂灭。”“必用在万物万事上,发起一切知识,方见其有神龙变化春雷震动之妙。”^② 我们知道,阳明致知学说也讲“在事上为学”,也讲致知“必实有其事”、“不是悬空的致知,致知在实事上格”,但熊十力的致智必用物与阳明有一种微妙而重要的不同。熊十力虽然在“致知”的解释上与阳明相近,而在“格物”的解释上与阳明不同,熊十力了解的格物就是研究各种事物以获得知识,科学被理解为格物的主要形式。他说:“必推动、扩大吾本心之明,用于外在的一切物,穷究事物之规律与其本质,而变化裁成之,以尽物性而利于用,于是吾人始有经验事物、钻入事物、制驭事物、创造事物、利用事物的知识,故曰致知在格物也。”^③ “余以为本心是天然一点明几,吾人须以自力利用此明几而努力去逐物、辨物、治理物,才得有精确的认识。”^④ 可见,用物是指格物,指获取科学知识,阳明哲学中是把格物了解为致良知的具体形式,即在具体事为或通过具体事为存天理去人欲,而不是肯定知识活动的独立的合理地位,如听讼即在听讼上存天理去人欲,读书即在读书上存天理去人欲。熊十力虽在形式上仍沿袭了“致知在格物”的说法,但他的解释与朱子、阳明皆不同,他是用“良知必发用于事物而开展为知识”^⑤ 对《大学》的本文作了合于时代进步的诠释。在这个诠释中他把

① 《明心篇》,第33页。

② 同上书,第123页。

③ 同上书,第117页。

④ 同上书,第150页。

⑤ 同上书,第133页。

科学研究规定为致智功夫必要的部分,科学与知识活动不再被认为只有作为道德践履的一种形式才有意义,科学作为致智功夫的一部分是因为智自身含有发展知识、征服自然的要求,在这种诠释中科学无疑较之以往获得了相当程度的独立性。

3. 知识之用必为良知流行

但是,对科学知识的肯定,如前所述,只是熊十力思想的一个方面,事实上,毋宁说对人生与价值的重视更是整个明心论的中心。所谓智识之辨也正是要在肯定科学作用的前提下强调智对于识的引导。用良知与知识的关系来说,一方面致智要使良知发用于事物而展开为知识,另一方面又要使知识运用的过程接受良知的指引。熊十力说:“保任良知做主,私欲不得乘间窃发,则一切知识之运用莫非良知之流行。”^①又说,良知常昭于日用,以良知主宰“则接触万物、了别万物,裁成变化于万物,无往不是良知之发用”。^②就是说,致智之道既要求良知展开为知识活动,又要求知识活动为良知之发用和流行,这两个方面结合起来,就是“智识合一”的内容,就是说,智不能离识,识也不能离智。熊十力的这些思想,就儒学传统而言,与心学有继承的关系。如王阳明说:“如主意头脑专以致良知为事,则凡多闻多见莫非致良知之功,盖日用之间见闻酬酢,虽千头万绪,莫非良知之发用流行。”^③王龙溪亦强调知识之辨,且谓:“若果信得良知及时,则知识莫非良知之用。”^④这些思想对熊氏有较大影响。

① 《明心篇》,第175页。

② 同上书,第135页。

③ 《答欧阳崇一》,《阳明全书》卷二。

④ 《答吴悟斋》,《龙溪先生全集》卷之十。

熊氏智识论中,“格物本乎致智”、“致知必在格物”、“知识必为良知之流行”三个基本命题中,后者是《明心篇》的主导立场。在熊氏智识合一的模式中,一方面致智具有认知的与伦理的双重功能,提出致智必须展开为认识活动;而另一方面,仍坚持智对于识具有优先性,因之尚未充分实现知识的独立性。整个明心论的问题说到底还是一个道德、价值与科学、技术的关系。这个问题不仅可以追溯到中古以还的德性问学之争,也是西学东渐之后科学与人生观论战的中心课题。事实上,用韦伯的话说,现代化的过程就是一个价值理性与工具理性相冲突的过程,在这个意义上,熊十力明心论除了承继古典精神传统外,正是面对现代世界与工具理性的极大发展而同样发展着的价值危机。他指出:“近世人类偏向知识发展,知识既成即是权力,权力自是向外界行使的东西,老庄反知,非无故也。……夫反知,非中道也,若只奔逐于知识一途,遂亡失性灵,殉物而丧其生,则道家之旨亦不可不体会也,道家去欲而遗物固不可,然殉物则坠落而丧失生命,人生便无意义与价值,此可愍也。”^① 在熊十力看来,科学与知识本身并不是不合理的,但运用知识的主体若无道德价值的制约,知识就会成为助纣为虐的帮凶。就国家说,帝国主义以科学技术侵压落后国家和人民,就是知识脱离“智”的引导的显例,他说的知识即权力即指此而言。就个人说,丧失了道德观念的指导,有知识者所行之恶往往更甚于无知识者。因此,虽然知识体系本身并无善恶,但从实践的方面了解知识,就不能绝对认定知识的价值中立。在社会生活中实际发生作用的知识都采取一定的实践形态,如律师以法律知识办理诉讼,医生以医学知识

^① 《明心篇》,第134页。

医治患者,人利用知识实现一定目的的过程虽然并不等同于知识,但知识显然是这一过程中的重要因素,而这一过程不可能完全脱离价值的意义。因此,智识合一在伦理学的意义上就是指知识运用过程不能背离良知的制约,积极地说,要使知识运用的过程同时成为良知发见流行的过程。熊十力认为,智识合一的这种模式也正是现代社会中哲学与科学之间应有的关系:“智慧主乎知识,则知识不至用之以为恶,哲学资于科学而不至浮空,科学资于哲学而有其统宗,径路殊而同于大通。”^① 智慧既要展开为知识,又要主宰乎知识,哲学既依赖于知识,又要统率乎知识。但须注意,熊十力所说哲学都是指传统意义上具有尽心养心功能的体系而言。

熊氏“智识合一”论的基本思想是清楚的,但严格地看,其论证及概念的分疏还有欠严密,仍未免传统哲学笼统之嫌。如“致智”之说,就“格物本于致知”来说,致智是就认知主体而言;“致知在于格物”的致知其意义就不清晰。要求致知展开为知识固然较理学为进步,但从自身的理据而言,良知为何要展开为知识,论证并不清楚。就“智与知识合一”而言,其“知识”本意在指知识之运用,但笼统用“识”一词,容易混淆知识体系与知识实践,混淆求知与用知,混淆知识论与伦理学。知识论所研究的知识之起源、发生、发展与道德无关,知识的求取也有其独立运作机制而不依赖于良知,也不需要良知的参与,笼统地倡导知识合一就可能导致良知要参与一切认知活动的误解,使得知识论领域与伦理学领域的界线变得模糊起来。

熊十力明心论以“保住本心、转化习染、以智主识”为宗旨,

^① 《明心篇》,第203页。

就其思想与传统儒家的关系而言,颇多心学的特色。但是,熊十力与传统陆王心学也有一些明显的差异。熊十力的本心习心之论是以熊氏自己的体用不二的宇宙论为基础的,不管这个体用论是否为《易传》的本来思想,这一点显然与陆王不同。同时,熊十力的本习之辨等也受到唯识宗的相当影响,吸取了唯识宗的若干思想加以改造。就熊十力的心物论而言,他虽以本心良知为知是知非的先验原理,但他明白表示不赞成心外无理之说,更反对心外无物论,强调心外有理有物,故须科学格物之学,虽然他仍认为理性是一元的、统一的,道德与知识是同一主体(本心、智、天明、良知)的发用,但在其中明确区分了道德与知识两个不同的作用领域。他不再像传统心学那样坚持德性之知与闻见之知的对立,而明确肯定知见习染的积极意义,他的尽心之学已经不是纯粹伦理的修身之心,其自身被赋予了认识的功能。特别是,与传统心学激烈反对朱子完全不同,熊十力肯定了朱子的格物说,而批评阳明的格物说,这意味着他并没有使自己囿于陆王传统的意愿。事实上,熊十力的格致论对朱子与阳明各有所取,亦各有所证。他主张推广良知,是吸取了阳明的致知说,但他同时反对纯粹的反己之功,要求使良知展开为知识。他以科学为格物,是吸收了朱子的格物说,但他并不像朱子企图以格物穷理来增进道德性,而承认科学的独立意义,把格物作为彰显智慧的全部力量的不可或缺的部分。这使得他的“格物本于致知”、“致知必在格物”无论与朱子或阳明都不相同。

从《明心篇》来看,熊十力与传统心学最大的不同是对于知识的态度。虽然他仍然采取某种价值优先的立场,在他的体系中已消解了价值与知识的传统意义上的紧张,使二者在相当程度上获得某种平衡,并摒弃了传统心学通过对“支离外索”的批

判而表现的某种反智论主义,体现了在坚持儒学价值理性优先的前提下较大限度地容纳科学与知识地位的努力。在其他方面,如基于生命本体论而对“欲”的肯定和对传统哲学无欲损欲说的批评,基于乾辟主导论而对“刚健进动”的强调和对传统哲学主静修养的批评等,也都体现出他克服传统儒学的弊病的自觉努力。

尽管如此,熊十力似乎仍表现出一种追求一元化功夫的倾向,“智识合一”作为理想人格的目标无疑可以为现代社会的人生奠定一个方向,但如果像传统理学那样,认为可以有一种一元化的“为学之方”,或格物穷理,或致极良知,使人的发展臻于完善,那就还未彻底克服传统儒学内在弊端,无法将儒学真正创造转化为适应现代社会的理论形态。就是说,“智识合一”不能作为一元化的功夫论,必须明确规定“智识合一”的原则不涉入认识论,因为知识的社会应用并不属于认识论的范畴,认识过程、教育过程有其独立的规律,由是才能彻底避免泛道德主义的种种消极效应。应当承认,在这些方面,《明心篇》的解决尚不能说是完善的。

从生命活动和需要层次的观点来看,道德要求获得较知识更高的评价,而知识活动的发展与成就又是推动近代以来历史发展的主要动源。站在儒家强调价值理性取向的立场上,究竟如何在二者之间建立一种恰当的关系,始终是一个富有意义的课题。需要指出的是,近人多批评当代新儒学“开出民主与科学”之说,事实上“开出”说并不表示民主与科学只有在儒家思想的基础上才能开出,只是表示当代儒家自觉地要求传统价值与科学民主在现代社会的结合。而这种结合反映在新儒家的理论上,仍然必须以价值理性为基础的方式来建立,否则,这个理论

就不是任何形态的“儒家”了。只有在这个意义上,我们才能避免那种对“开出”说的肤浅批评,而深入到“现代性”的本质课题。

第 10 章

马一浮哲学的心物论

马一浮为近代国学大师，其思想“双立儒佛”，颇显特色。他的哲学思想，可以说是 20 世纪中国哲学界中最具传统色彩的一个体系。同时，马一浮是 20 世纪现代中国对中国古典文化体系造诣最深、学识最博的一位学者，在儒、释、道、辞章（诗词）、艺文（书法）诸方面的成就蔚成大家。新儒家早期的代表熊十力、梁漱溟皆曾向他请益，号为一代宗师。

马一浮的哲学思想，就其理气论来说，是利用华严宗理论思维的框架、表述方式论述理学的理气观，可谓以理学为体，以华严为用。他的哲学思想的另一重点是心物论。与其理气论不同，其心物论继承了儒学与佛教的“心学”传统。值得注意的是，如果说马一浮的理气论主要继承了程朱派的理气观和华严宗体用论的理论思维，那么，在心物论上，马一浮则继承了陆象山、王阳明唯心论和包括禅宗在内的整个佛教的“唯心”传统。在这个意义上，马一浮的心物论可以看做是中国传统哲学唯“心”论的一个综合。

一、心外无物

马一浮的心物论有一些不同的表述，这些不同的提法虽就

所讨论的问题有所差别,但都共同地反映出马一浮心物论的基本立场:“心外无物”。以下我们来分别地讨论这些由不同背景引发的论述。

1. 宇宙为性分内事

马一浮特别推崇陆九渊把宇宙万事视为自己性分中事的思想,他说:

不知分者,由于不知性也。分即是性,离性岂别有分!今人只是求分外事,何尝知有分内事,故无一而可安。只缘不能尽心知性耳。知性则知分矣,未到知性则唤什么作分,纵有言说都无干涉。^①

这是说现代人完全追求“分”外之事,而不理会“分”内之事,这都是由于不知“分”,而不知“分”又导源于不知“性”。这里的“分”即指本分,即人所当行当求的范围。马一浮认为,人只有作到“尽心知性”,充分了解自己的性,才能确定“分”,才能使行为与追求合于自性,合于本分。他又说:

象山有言,“宇宙内事即吾性分内事,吾性分内事即宇宙内事”,此语简要可思。故不明自己性分,而徒以观物为能,万变遍陈于前,众惑交蔽于内,以影响揣度之谈,而自谓发天地万物之秘,执吝既锢,封蔀益深,未见其有当也。^②

根据这个说法,所谓正确的知性知分,就是要认识到“宇宙内事即吾性分内事,吾性分内事即宇宙内事”。强调宇宙与自己性分

① 《尔雅台答问》卷一,第22页。

② 同上书,第24页。

的同一性,从这里看出,对于马一浮而言,这种提法不仅是一个本体论的陈述,更是针对“徒以观物为能”的方法论、功夫论、实践论的令言,这一点我们将在后面再详加讨论。

马一浮十分强调“宇宙内事即吾性分内事”,这个命题对于他有两方面的主要意义。一方面,是强调宇宙万象即在吾心之内,如他说:

仁者究心易象,……中土圣哲皆以宇宙为性分内事,象者象此,爻者效此,非谓心外别有乾坤,与时人所持西方哲学研究方法大异,若以此类方法求之,未免错下名言,失其本旨。^①

可见马一浮是把“宇宙为性分内事”看作与“心外别有乾坤”相对立的命题。“心外别有乾坤”即心外有物,所以“宇宙为性分内事”蕴含着一种心外无物的立场。

另一方面,以宇宙内事为性分内事,如宋明儒者“仁者以天地万物为一体”一样,同时表示一种伦理学的主张,如马一浮说:

今之所谓事者,皆受之于人,若无与于己然。古之所谓事者,皆就己言,自一身而推之天下,皆己事也,故曰己外无物、圣人无己、靡所不已。宇宙内事即吾性分内事,凡言事者皆尽己之事也。性即理也,理事不二,理外无事,亦即性外无事……。^②

又说:

① 《尔雅台答问》卷一,第29页。

② 《复性书院讲录》卷五,《洪范约义》三,第141页。

今人不知有自性，亦即不知有天道，视天地万物皆与自己不相干，于是人与人互相贼害，威侮五常，暴殄天物，而天地亦为之不位，万物亦为之不育矣，故天地万物一性，为《洪范》要旨。^①

这就是说，从个体的身心乃至天下万事，无不与己有关，都是自己的事，所以宇宙内事都是自己性分之内的事。在这个意义上说，“己外无物”。而世间一切人与人的相互侵侮，归根到底，都是由于“视天地万物与己不相干”。

这样，马一浮就从“宇宙内事皆性分内事”直接推出“己外无物”：

“大人者与天地合其德”，即是以天地为身；“明明德于天下”，天下即是身，岂复有物我之间！吾尝谓尽己必尽物，以己外无物也；知性必知天，以性外无天也。圣人无己，靡所不己，故天地万物为一体，此实理也。未证此实理，则犹不免于私小，未出流俗，不可与入于圣贤之域。^②

尽己便可以尽物，尽性便可以知天。严格地说，这里的“己”、“性”都是指个体自己的心性，物、天就存在意义上是在己、性之外。但中国哲学的心学传统及马一浮认为，己与物，性与天是“一体”、“一性”的，即具统一性的，从而知性便能知天，尽己便是尽物。这个意义上的“己外无物”，就存在的意义上，是指天人一性、万物一体。马一浮及心学传统所以使用一种强势的陈述“己外无物”，主要是要人用功向里，返求体证，所以我们必须具体地

① 《复性书院讲录》卷五，《洪范约义》五，第152页。

② 《尔雅台答问》卷一，第2页。

而不是从文字表面上去了解心学传统中的强势命题。事实上，对于具有“诗化哲学”特性的中国哲学的多数“本文”的阐释，都须以“以意逆志”、“心知其意”为首要功夫，这是治中西哲学史的一个重要不同。

2. 心外无物

“宇宙内事即己性分内事”，“己外无物”，都可看作马一浮心物论的某些方面的表述，虽然其中并未以“心”与“物”直接相对。马一浮另有很多直接讨论心物关系的论述，这些论述可分为二部分加以叙述。

首先，在借鉴传统儒学思想素材的方面，马一浮明确宣称“心外无物”，他说：

太极以象一心，八卦以象万物，心外无物，故曰阴阳一太极也。^①

又说：

夫天下之至赜至动者非心乎？心外无物。凡物之赜动，皆心为之也。心本象太极，当其寂然，唯是一理，无象可得；动而后分阴阳，斯命之曰气，而理即行乎其中，故曰一阴一阳之谓道。天地万物由此安立。……^②

马一浮认为，《易传》中太极与八卦的关系亦即象征心与万物的关系。心与万物的关系是“心外无物”。不过马一浮也承认，“心外无物”并不是认定宇宙中只有心而没有物，照“凡物之赜动，皆

① 《复性书院讲录》卷六，《观象卮言》一，第189页。

② 《复性书院讲录》卷六，《观象卮言》二，第192页。

心为之”的提法，他并未完全否认有物的动，在这个解释下面，“心外无物”毋宁说是“物不离心”、“离心无物”立场的一种表述，即没有独立于心的外物。

另一方面，马一浮也大量借助佛教唯心思想的说法阐述他的心外无物说，如他解释《说卦》：

“帝出乎震”……，又言“万物出乎震”，何也？帝者心也，物者法也，帝出则物出，犹言心生则法生也，上言心而下言物也，心外无物，断可识矣。^①

他把“万物出乎震”解释为万物出乎心，以之与佛教所说“心生则法生”等同看待，而归结为“心外无物”。在解释《尚书》休咎说时马一浮也是从同样的立场去说明：

“五事”是心，“五德”是气，休咎全在一心，而五气随之。气即念之所作，故曰“念用”也。休咎如言作德，“心逸曰休”，“惧以终始”，“其要无咎”，皆以心言；灾祥则以境言。了境唯心，离心无境，故不言灾祥而言休咎也。^②

又说：

福祸无不自己求之者，此皆明休咎在己而不在物，在心而不在境也。^③

马一浮主张福祸之来在己不在物，这在常识上也是可以接受的。他又把福祸灾祥归为“境”，进而与佛教“了境唯心，离心无境”等

① 《复性书院讲录》卷六，《观象卮言》三，第198页。

② 《复性书院讲录》卷五，《洪范约义》九，第171页。

③ 同上书，第174页。

同起来,从而体现出他在心—境问题上的普遍立场。

马一浮曾评论庄子与邵雍的人—物论:

邵语本出庄子“物物而不物于物”,谓因物付物,则不为物累耳。庄语无病,邵语却有病,病在“我为物之人、物之物”上。如此,人物总成对待去,须知心外无物,“自心取自心,非幻成幻法”,谓物为人役、人为物役者,只是在人物对待上著倒耳。石头云“回而更相涉,不尔依位住”,人住人位,物住物位,二法不相到,何取之有?孟子谓思则得之者,此也,程子意是如此。人还他人,物还他物,不须说迭为主客,故谓亦不消如此说也。^①

邵雍谓“能物物则我为物之人,不能物物则我为物之物”,马一浮评论说,这种说法有毛病,它总是把我和物截然相分,而实际上心外无物。把人与物对立起来,分为主客,这只是妄心的取舍所致。二程曾批评邵雍的这个说法,认为“不消如此,人自人,物自物,道理甚分明”,从马一浮对二程说法的肯定来看,他在这里也还不是认为在个体身心之外无物存在,而是反对把人与物看成迭为主客的对待。

马一浮更以他在理气论上常用以论证的“三易”之法论述心物关系:

世人迷执心外有物,故见物而不见心,不知物者是心所生,即心之象,汝若无心,安得有物?或若难言“人死无知,是心已灭,而物现在”,此人双堕断常二过。心灭是断,物在

^① 《尔雅台答问》卷二,第7页。

是常。不知心本无常，物亦不住，前念灭已，后念续生，方死方生，岂待命断，是汝妄心自为起灭。智者观之，一切诸法以缘生，故皆是无常，是名“变易”；而汝真心能照诸缘，不从缘有，灵光独耀，迥脱根尘，缘起不生，缘离不灭，诸无常法于中显现，犹如明镜，物来即照，物去仍存，是名“不易”。离此不易之心，亦无一切变易之物，喻如无镜，象亦不生，是知变易故非常，不易故非断，非常非断，“简易”明矣。^①

马一浮坚持无心则无物，对此，反对者指出，人死之后其心已经消失，而事物依然存在，这说明物是独立于我心之外的实在。马一浮指出，认为心可以死灭，是断见；把外物看成恒常的实在，是常见。心本来是无常的，即使是活人的意识，也是前念刚刚过去，后念又继续产生，并不是在生命结束时才表现为无常。而物更不是恒定的实在，一切事物法相，都是因缘和合所生，缘起为生，缘离为灭。所以“念”、“物”都是无常，这也就是《周易》的精义“变易”。而另一方面，我们的“真心”不是由缘起而有，也不随缘离而灭，它如同一台明镜，物来可照出映像，物去镜子仍然存在。“真心”这种不依赖其他条件独立自在，便体现了《周易》的“不易”。各种变易无常的法相只是镜中显现的象，本身并无独立的实在，是依赖于镜的，所以如果没有“不易”的真心，就不会有一切“变易”的事象，正如没有镜子也就不会有映像一样。“变易”是对恒常的否定，“不易”是对断灭的否定。宇宙的实在是非常非断的，这种性质便体现了“简易”。马一浮的这些说法显然大部分是取自佛教对心与法的讨论，他甚至提出，佛教的心物

① 《复性书院讲录》卷六，《观象卮言》二，第194页。

(法)论是古今圣贤的共同立场:

“更无心外法,能与心为缘”,是故一切法皆心也。是心能出一切法,是心遍摄一切法,是心即是一切法,圣贤千言万语,只明此义。说性命之理,乃是显此心之本体;说三才之道,乃是显此心之大用。所以作易垂教,只是要人识得此心耳。若不知性命之理,则此心之体不显,寻常日用只是随顺习气,全无自由分,是谓失其本心。^①

我们常说的心性,是“此心”的本体,天地万物万事,是“此心”的大用,这个“心”既是一切法象产生的根源,又是包含万事万物的实体。用最简洁的话来说,这个心就是一切法。只是现实的人的心的本体被习气所掩,自在的本体不能为人充分自觉其全体大用,人只有知性命之理,主宰形气,才能显现本心。圣贤教人的宗旨,也就是要人识得“此心”。

二、万法唯心

以“心外无物”为主要命题的马一浮心物论,与中国古代哲学思想中的唯心论传统有直接的继承关系。

中国佛教的唯心论传统中,《大乘起信论》的地位十分重要。虽然各种经、论中都有唯心思想,但自《大乘起信论》提出“一心二门”和“不变”、“随缘”的“真心”论以后,中国佛教各宗无不受其影响。

根据《大乘起信论》的体系,宇宙万法的本体是“真如”,又称

^① 《复性书院讲录》卷六,《观象卮言》八,第223页。

“一心”，这表明《大乘起信论》并不是像一般哲学形上学那样设立一种宇宙根源。《大乘起信论》称此本体为“心”，必然意味着这个“心”与个体众生的心有关，且具有心的特质。《大乘起信论》提出：

依一心法有二种门。云何为二？一者心真如门，二者心生灭门。是二种门皆各总摄一切法。此义云何？以是二门不相离故。心真如者即是一法界大总相法门体，所谓心性不生不灭。一切诸法唯依妄念而有差别，若离心念，则无一切境界之相。是故一切法从本已来，离名字相，离心缘相，毕竟平等，无有变异，不可破坏，唯是一心，故名真如。^①

心真如指万法变生的本源，真如本来清静不变，但由于此真如是“心”，故当其不守自性时，便会起念，这些念便是心生灭门，妄念的执著生起生灭变化的万象。所以，虽然在直接的意义上万法是由念起的无明所生起，而无明即念乃是依真如而有，是真如自己的一种势用，无明并无自己的实在本性，所以毕竟说来，真如心才是万法生起的本源。佛教哲学的这种本体论与一般哲学本体论不同，因为佛教哲学中的万法自身并不具有绝对的实在性，这种本体论是要说明这种不具有实在性的万法所以会随缘而起，《大乘起信论》以为这个本源就是“一心”。

这种思想即成了佛教传统中唯心思想的重要理论形态之一，《起信论》说：

以一切法本来唯心，实无于念，而有妄心，不觉起念，见

^① 《大乘起信论校释》，中华书局 1992 年版，第 17 页。

诸境界，故说无明。^①

因为一切念并无自己的实在性，故称妄念，亦称无明，又说：

以一切色法，本来是心，实无外色。若无外色者，则无虚空之相。所谓一切境界，唯心妄起故有。若心离于妄动，则一切境界灭，唯一真心无所不偏。^②

佛经本云“心生种种法生，心灭种种法灭”，故佛教心物说可谓“心外无法”、“心外无色”。佛教之唯心说，从修行角度，要人心离于妄动；而从本体意义上说，主张心实法虚。这种思想在马一浮心物论中有明显影响。如《起信论》说：

以一切法皆从心起妄念而生。一切分别，即分别自心，心不见心，无相可得。当知世间一切境界，皆依众生无明妄心而得住持，是故一切法，如镜中缘，无体可得，唯心虚妄，以心生则种种法生，心灭则种种法灭故。^③

这与前节所述马一浮以镜像喻变易不易，以妄心起灭论证心外无物完全相同。

《起信论》的唯心论，与西洋哲学肯定物的实在性的 idealism 不同。此种唯心论中的“真心”乃是一种超出个体的普遍性的心，而“生灭心”则多指个体意识的显示具体的心，所以《起信论》的主旨近于西方哲学的客观唯心主义。佛教哲学中的“心”多同时具备此二重性质，惟各家重点不同。唐代的华严宗发展了这

① 《大乘起信论校释》，第 104 页。

② 同上书，第 121 页。

③ 同上书，第 59 页。

种客观唯心论，而禅宗则强调主观唯心论。

“心外无法”本是佛教传统的成说，如《涅槃经》之“离心更无别法”，《楞伽经》云“心外无境界，无尘虚妄见”，《十地经》“三界虚妄，唯一心作。”但佛教各宗派对“心”的了解不同，《摄大乘论》释为阿赖耶识，《十地论》释为“第一义真心”，《起信论》主如来藏说真妄和合缘起。华严宗主法界为说，以法界为身，以缘起为用，依体起用，其“法界”亦释为“真心”。早如智俨亦称“心外无别境，故曰唯心”^①，法藏亦云：“三界所有法，唯是一心造，心外更无一法可得，故曰归心。谓一切分别，但由自心，曾无心外境，能与心为缘。何以故，由心不起，外境本空。”^②又说：“终无心外法，能与心为缘，……今尘不自缘，必待于心，心不自心，必待于缘。”^③华严宗所说的“心”继承了《大乘起信论》所说的一心二门的理论，主要指万法的真理，但也多以指个体的意识心。在印度佛学中，本来很重视“识”的观念，以识为心之异名，重其对境的了别义。而后来各家亦多采用“识”的说法，但也常常名“识”以为“心”。佛教中“识”的说法亦多端，如二识、三识、六识、八识等。唯识宗主八识之说，其识论影响最大。而第八识阿赖耶识之名，在楞伽、起信中皆亦有之。这些说法为后来佛教包括禅宗在内所吸取。

弘忍思想强调“识自本心、见自本性”，以为“不识本心，学法无益，若识本心，见自本性，即名大夫、天人师、佛”^④。后来慧能传宗，亦不强调万法虚妄的哲学论证，力主“各自观心，自见本

① 《华严一乘十玄门》。

② 《修华严奥旨妄尽还源观》。

③ 《华严义海百门》。

④ 《六祖坛经·行由品一》。

性”、“念念无滞”、“去来自由”。但慧能将迁化时，亦嘱其门下：“汝等自心是佛，更莫狐疑。外无一物而能建立，皆是本心生万种法，故经云‘心生种种法生，心灭种种法灭’”。^① 但从《六祖坛经》可见，慧能讲的“自心”主要是就个体而言，这与“起信论”及华严宗所讲侧重不同。禅宗心学的这种方向也为马一浮所吸取。

由于佛教中各家所讲“心”义不同，以下略举宗密的分析以见大概。宗密吸取《大乘起信论》与唯识宗说，认为众生自始以来皆有真性，不自觉知，故名如来藏。如来藏一心二门，不生灭真心与生灭妄想和合，名为阿赖耶识。阿赖耶识不自觉知而动念，名为业相。又不觉知此念本无，转成能见之识及所见境界。宗密认为，一切万法无非归结为气，但是：

究实言之，心外的无别法，六气亦从心之所变，属前转识似现之境，是阿赖耶识相分所摄，从初一念业相，分为心境之二。心既从细至粗，展转妄计，乃至造业。境亦从微至著，展转变起，乃至天地。^②

宗密在《原人论》中斥“习佛不了义者”，批评人天教以肉心为心，批评小乘教以思虑以为心，批评大乘有宗只知有识不知有真心，批评大乘空宗以心境皆空，他的立论是围绕着对佛教经典中“心”的看法而发，所以他赞许一乘显性教承认有“一真心体”，云“心体既显，自觉一切皆是虚妄”。他在谈到华严宗常用的以金性为不变，以工匠为缘，解释不变随缘说的比喻时指出：

① 《六祖坛经·付嘱品十》。

② 《华严原人论·会通本末第四》。

设有人问，说何物不变？何物随缘？只合答云：金也。……设有人问，说何法不变，何法随缘？只合答云：心也。不变是性，随缘是相，当知性相皆是一心上义。今性相二宗互相非者，良由不识真心。每闻心字，将谓只是八识，不知八识但是真心上随缘之义，故马鸣菩萨以一心为法，以真如生灭二门为义。^①

宗密号为华严禅，故其说仍以《起信论》真心随缘说为本。而尤可注意者，是他对佛教传统中的“心”学作了一个分疏：

诸经或毁心是贼，制令断除；或赞心是佛，劝令修习。或云善心恶心、净心垢心、贪心嗔心、慈心悲心；或云托境心生，或云心生于境，或云寂灭为心，或云缘虑为心，乃至种种相违。若不以诸宗相对显示，则看经者何以辨之？为当有多种心？为复只是一般心耶？今且略示名体。凡言心者，略有四者，梵语各别，翻译亦殊。^②

他指出，佛典经论中说“心”，主要有四种意义，一为肉团心，即身中五脏之一；二为缘虑心，即八识，多指思维作用；三为集起心，指八识中的第八识阿赖耶识，能生起万法；四为坚实心，即是真心，又称真如、如来藏自性清静心。性宗如《起信论》以真如或真心为万法真性，相宗即唯识说则认为生灭万法与真如无关，都是八识所变现。二者虽皆可称唯心，但各自所说心有所不同。唯识说的心只是个体的心，而性宗说的心则是宇宙的心。马一浮的思想中这两方面的影响都有，宗密在《禅源都序》中引用《楞严

①② 《禅源诸论集都序》。

经》的“自心取自心，非幻成幻法”，以证明真如非境界，不可以照心证，马一浮也引用了这句话证明心外无物。

关于马一浮心物论与儒家思想传统中心学一派的命题的联系则更明显，陆九渊曾说“宇宙内事乃己分内事，己分内事乃宇宙内事”^①，王守仁则多次宣称“心外无物”，这些命题反复出现在马一浮心物论的陈述之中，成为马一浮心物论的基调。这表明，在心物问题上，马一浮是完全继承了古代心学的遗产的。

三、离心无境

为理解马一浮的心物论，有必要对比同时学者熊十力的心物论。30年代初，马一浮在为熊著《新唯识论》所作序中对该书极口称赞，且谓：

圣证所齐，极于一性，尽己则尽物，己外无物也；知性则知天，性外无天也。斯万物之本命，变化之大原。^②

表明二人在“己外无物”、“性外无天”的立场上是相近的。由于马说载著语录，系统条理不明；而熊说演成专著，论证阐述清晰。故对熊著的了解有助对马说的理会。

《新唯识论》开篇“明宗”指出，这部著作之造，“令知实体非是离自心外在境界，及非知识所行境界，唯是反求实证相应故”^③。即主要论述两大问题，一为实体不在自心之外，二为实

① 《陆九渊集》，第483页。

② 《新唯识论》，中华书局1985年版，第39页。

③ 同上书，第43页。

体不是知识的对象，只有反求体证才能认识。在这两个大问题上，马一浮与熊十力基本上是持相同看法的。只是马一浮不讲实体，只讲心物，马一浮不讲“哲学”，熊十力则以讲“哲学”的面貌出现，这是两人的差别。

熊十力认为，一般人谈实体，“大抵向外寻求”，而实际上：

体万物而不遗者，即唯此心，见心乃云见体。^①

他自己解释说：“体万物者，言即此心偏为万物实体，而无有一物得遗之以成其为物者，故云尔。”^②这表示，心就是宇宙的实体，这个心又是“此心”，即不是与个体意识心无关的实体；虽是“此心”，却又遍为万物实体。对于这一点，语体本中有一段解释：

本体非是离我的心而外在者，因为大全（原注：大全即谓本体，此中大字不与小对）不碍显现为一切分，而每一分又各各都是大全的。如张人，本来是有大全，故张人不可离自心而向外去求索大全的。又如李人，亦具有大全，故李人亦不可离自心而向外求索大全的。各人的宇宙都是大全的整体的直接显现。^③

这表明，熊十力认为，宇宙的本体是“心”，这个“心”是个大心，而这本体又在我们每个人的个体心中得到全部显现。这显然是用古典佛教“一即一切，一切即一”及“月印万川”的特殊逻辑把二者联结起来。不过，这个说法，毕竟比从《起信论》到华严文献中常常把普遍心与个别心混淆不清的作法是一个进步。

①② 《新唯识论》，第44页。

③ 同上书，第247页。

熊十力进一步指出：

然世人颇疑在我之心(原注：本心亦省云心)云何即是万物之本体，此如何开喻？答曰：彼所不喻者，徒以习心虚妄分别，迷执小己而不见性故也(本心即是性，但随义异名耳。以其主乎身曰心，以其为吾人所以生之理曰性)。夫执小己，则歧物我、判内外，故疑我心云何体物。若乃廓然忘己，而澈悟寂然非空，生而不有，至诚无息之实理，是为吾与万物所共禀之以有生，即是吾与万物所同具之真性。此真性之存乎吾身，恒是虚灵不昧，即为吾身之主，则亦谓之本心。故此言心，实非吾身之所得私也，乃吾与万物浑然同体之真性也。然则反之吾心，而即已得万物之本体。^①

宇宙之真性实理体现在人身即为人之本心，故本心与宇宙之真性实理是一致的，因此可以说心即是宇宙实体。从这个方面来看，心并不是吾身所独有，这样的心“实遍宇宙无有不周”^②，人人皆有此心，物物不离此心，合而言之，宇宙实体即是一心。熊十力的这个论证，用宗密的分疏来说，是一个坚实心的论述。

《新唯识论》更有唯识章，破“离心有实外境的见解”。他主张没有离识独存之境。他以瓶为例指出，瓶只是坚白等相之集合，一方面坚白等相只是各识的感觉，另一方面，即使承认坚白等相为独立外物，也只有依意识的综合作用才能有整个的瓶相，这种论证，与先秦公孙龙的《坚白论》一样，是利用感觉论和意识的综合功能加以论证，不同的是，公孙龙承认坚白等相的独立存

① 《新唯识论》第 252 页。

② 同上书，第 43 页。

在,熊十力则否认有独立于意识存在的事相。

熊十力同时强调,反对有离心独在之境,并不是根本不承认有“境”:

心上现坚白等相,必有境界为因,是义可许。但是,这个为因的境,决定不是离心独在的。为什么说境不是离心独在的呢?因为依妄情而说,则离心有实外境;顺正理而谈,则境和心是一个整体的不同方面。^①

这里所说的“心”即指“识”,这个论证是一个缘虑心的论证。境与识均是宇宙实体的不同作用的表现,而二者又是不可分离的,所以:

综括以前所说,只是不承认有离心独存的外境,却非不承认有境。因为心是对境而彰名的,才说心,便有境,若无境,即心之名也不是了。实则心和境,本是具有内在矛盾的发展底整体。……我们只承认心和境是整体底不同的两方面,不能承认境是离心独在的。我们要知道,从我底身以迄日星大地,乃至他心,这一切一切都叫做境。我底身这个境是不离我底心而存在的,无论何人都会否认的。至若日星大地乃至他心等等境,都是我的心所涵摄的,都是我的心所流通的,绝无内外可分的。^②

所以,熊十力的“新唯识学”,与旧唯识学的不同处在于,“新唯识学”虽然赞成旧唯识学的一般命题“离识无境”,但并不把识看做

① 《新唯识论》第 260 页。

② 同上书,第 271 页。

是有终极性的实在,而把识与境皆看做宇宙实体不同的作用表现;另一方面,“新唯识学”并不以为境是虚妄之无,“唯识的说法,但斥破执有外境的妄见,并不谓境是无的,因为境非离心独在,故说唯识,唯者特殊义,非唯独义。^① 但无论如何,熊十力新心学仍然是采用真心论和唯识论两种方式加以论证的,这一点与传统佛学是一致的。

由以上所述可见,熊十力的离识无境说与马一浮的离心无物说在基本思想上是一致的。而熊十力的新唯识论可以帮助我们了解马一浮“了境唯心,离心无境”思想的具体涵义。由上述讨论可见,马一浮主张“一切诸法缘生”、“真心能照诸缘,不从缘有”,还是偏之于宗密所说的“一乘显性教”或“显示真心即性教”,即不太说缘境分别之识,而强调本觉真心。更多地继承了《起信论》、华严禅的思想,唯识的思想在他的思想中不占主要地位。而强调向心内用功,则是佛教各派和熊、马共同的基本立场。

四、即内在即超越

马一浮的心物论提示出传统中国思想中的唯心传统与西洋所谓“哲学”的关系。马一浮虽然出入义学,归宗六经,但他特别强调心物不分的本体论与明心见性的方法论。这种思想与西洋哲学强调认识功能和主客体分析的路向不同,从而使得马一浮十分注意把传统的“圣贤之学”与“哲学”加以区分。这种区分,在我们看来,并不表示这不能纳入“哲学”的范围加以分析,而是

^① 《新唯识论》,第 271 页。

表示他由传统继承而来的对于“学”的看法及本体论的预设,与西方传统的“哲学”具有不同的特色。

当时有一学者主张用科学方法研究儒学,就此请教马一浮,马一浮不以为然,他说:

今日科学、哲学之方法,大致由于经验推想、观察事相而加以分析,虽其浅深广狭所就各有短长,其同为比量而知则一。或因苦思力索如鼯鼠之食郊牛,或以影响揣摩如猿狙之求水月,其较胜者,理论组织饶有思致可观,然力假安排,不自自得,以视中土圣人始条理、终条理者,虽霄壤未足以为喻,盖类族辨物必资于玄悟,穷神知化乃根于圣证,非可以袭而取之也。^①

在他看来,西方所发展的科学、哲学的方法,是以“情识”和“思量分别之心”追求心外分外之事,而穷神知化并不能依靠感性经验与理性思维,必须依靠内在的体悟、体证。他所以主张“心外无物”,以宇宙内事为己分内事,正是要人在自己心上用功,他认为这种学问的性质和路向与西方所谓哲学不同:“中土圣哲皆以宇宙为性分内事,非谓心外别有乾坤,与时人所持西方哲学研究方法大异。”^② 他认为西方哲学、科学都是“以观物为能”,这种学问是以心物相分为基础的,而中土圣贤之学则以物不离心,重在尽心知性。

时又一学者欲建立人类哲学,问于马一浮,马一浮回答说:

书院所讲习者,要在本原经术,发明自性本具之义理,

① 《尔雅台答问》卷一,第25页。

② 同上书,第29页。

与今之治哲学者，未可同日而语。贤者之好尚在治哲学，若以今日治哲学者一般所持客观态度，视此为过去时代之一哲学思想而研究之，恐未必有深益。……

他指出，一般所谓哲学方法，重“在一种方法之认识研究，若由中土圣贤之学言之，此方法乃不可得者，何以故？因其求之在外也。一任如何安排，如何组织，持之有故，言之成理，却与自性了无干涉。”最后他奉劝此君“将此等哲学思想暂时屏却”，“虚心涵泳，先将文义理会明白，着实真下一番涵养工夫，认得自己心性义理端的，然后不被此等杂学惑乱，方可得其条理”。^① 这就是说，西方哲学的特点一是思量分别，二是认识外物；而中国学术的特点则一为反身涵养，二是发明自性。西方哲学是分析的、向外的认识，中国思想则是整全的、向内的证语。

马一浮对“哲学”的这种排斥与 20 世纪其他早期新儒学者有所不同。如熊十力也是坚决主张“反求实证”、“反诸内心”，反对用分别事物的理智“一往向外求理”、“观物”，但熊十力认为以慧用外求的错误在于哲学上未能真正了解“实体”，而不在于是否以哲学求之。世人以为外界独存，所以将心力全向外倾，追境逐物，而至物化，只有通过“新唯识论”的理论说明，才能了解境属于心，而心能了别、改造、主宰境。心才能独立、自由而不被物化。^② 冯友兰则更以西方哲学为哲学现代化的方向，重视逻辑分析，要由逻辑分析上通人生最高境界。比较起来，马一浮在功夫和方法上，更倾向于禅宗和心学，全力主张反求，而不重论说分析，这与受唯识学训练的熊十力和受逻辑训练的冯友兰注重

① 《尔雅台答问》卷一，第 33 页。

② 见《新唯识论》，第 257 页。

理论辨析的方向确有不同。

马一浮以及熊十力思想的这种特质,用学界近年流行的词汇来说,属于所谓“内在的超越”一路。中国儒学传统在漫长的历史发展中产生过不少不同的发展方向的学派,并不是整个儒学传统都可归之为“内在的超越”。如古典儒家(先秦)仍在一定程度上保有宗教性的“天”的观念,即使是宋代以后,“天”的了解虽然已被相当程度地理性化,但仍然是一个具有本体意义的最高范畴。因而整个地说,儒家并不能仅归为“内在的超越”,而仍有“外在的超越”一方面。

学术界现在常用的“内在的超越”是与基督宗教的“外在的超越”相对而言,而多用指儒家在宋明发展中心学的一派。就心学传统来说,实际上亦须详加分疏,也不是“内在的超越”一词可完全把握的。如果从明代理学“本体”与“工夫”的区分来看,在本体上,正如本章二、三节所示,从《起信论》到华严和禅宗,其唯心思想的形态与结构呈现为“既超越又内在”的特点。就是说,一方面主张有真如本体的存在,另一方面又认为真如本体亦显现、存在于个体心中。而本体的真如与个体心中的真如二者之关联,则采取“一即一切,一切即一”、“月印万川”等特殊逻辑营造起来,使得个体心中的真如具有与本体的真如同等的圆满性。在工夫上,由于真如本体同时完整地显现、存在于每个人心中,所以人追求圆满完善,只需向内心用功体悟。禅宗在佛教中将此内在、内向的一面发展至极,慧能《坛经》主张自性三身佛,以为法身、报身、化身佛皆在自性之中,人只须向自性中求佛,更不假外求。从陆象山、王阳明、到马一浮、熊十力,近世以来的儒家心学,有意无意地吸收或受到佛教心学的影响,认为宇宙本体为心,即显现、存在于每个人之本心,人只要发明本心,向里用功,

便可与本体合而为一,达到最圆满的境界。由此可见,儒家思想中心学的传统,表现在本体上,是“既超越又内在”;表现在工夫上,是“由内在而超越”。前者的代表性命题如“即体即用”,后者的代表性命题如“尽心知性知天”。严格地说,由于心学中有主张“天人本无二,不必言合”、“尽心便是天”、“三事一时并了”,内在的真实体悟已经同时就是知天合天,并不意味着需要经过一个过程再去接通超越,从而,在它的本来规定上,是“即内在即超越”的。心学的这样一种本体——工夫的结构,简单地用“内在的超越”这样的说法尚不能完整、准确地表达它。

“外在超越”的信仰不是用知性和理性可以了解。在这一点上,“内在超越”同样不是知性和理性可以了解的。尽管心学传统“既超越又内在”的本体论亦可借助一种知性结构加以表达,但真正的“证实”则需要工夫的“自证自悟”。所以,无论禅师的棒喝还是心学大师的警省,都是预设了内在圆满需要人用“自证自悟”的非理性方式去证实,达成这种圆满。当然,这里的“非理性”并无贬意,只是指明此种学问与希腊传统下衍的 philosophy 不同的特质。从同情的了解来说,这种证悟虽然不是逻辑分析和理论思维所了解的证明,但内在于心学的立场,心学认定这是唯一的、不言自明、亦不依言说的证实方式。这就是马一浮何以强调与西方“哲学”不同的“圣证”之学。而这样一种思想显然是以一种对心物关系的独特了解,或者说一种即内在即超越的哲学为基础的。

马一浮(同时梁漱溟亦然)所强调与西方哲学不同的这种圣证之学在现代社会与思想学术界的意义如何,仍值得研究。现代中国的结构及要求根本上已不同于传统中国社会,哲学工作的开展不太可能离开理论的论说,哲学工作者也往往

以讲授学问为职业。在这样一种社会,既超越又内在的学问,如果有赖以依存的外在组织形式(如佛教),仍然可以在现代社会重物不重心的风气下发生积极的作用。而儒家思想系统的内圣之学虽然可以为个人所信持,强调个人内心生活的重要性在现代工业社会也确有意义,但在现代社会已经抛弃了成圣成贤的理想的情况下,却容易陷入比较窘迫的境地。在经历了五四文化运动彻底解构,和面临强劲的物质化、庸俗化的风潮冲击和笼罩的当代中国社会,如何摆脱这一困境,可能是儒家传统,特别即内在即超越的心学一派的一个具有根本性的问题。

梁漱溟《人心与人生》的人心论

1921年梁漱溟出版了他的成名之作《东西文化及其哲学》，这是新文化运动后期的一部重要著作。但是由于当时主流文化思潮在文化思考方面的简单化，以及此书的深刻性和复杂性，使得梁漱溟的这部著作长期未得正确的理解。对此书的评价，论态度之持平和议论之公正，应首推贺麟，贺麟说：“他虽用力于比较东西文化路向的异同，然而他却有一长处，即他没有限于狭隘的中西文化优劣的争执。且很着重地说，西方人的科学和民主，中国人应全盘接受，认为这两种是人类生活中‘谁能出不由户’的普遍要素。不用讳言，他隐约地暗示着东方的人生态度比西方人向前争逐的态度要深刻要完善。……这不能不说是他立论圆融高明的地方。”^①

而梁漱溟自己，在1924年即《东西文化及其哲学》出版后不久，就自觉其书有重大错失，立志要写一部《人心与人生》加以改正，并进一步发展其思想。梁漱溟自己对《东西文化及其哲学》的不满，倒不是在引起争论的“东西文化”问题上，而是在有关“人类生命”与“人类心理”的问题上。他在1975年《人心与人生》写成后作《书成题记》说：“1921年愚既有《东西文化及其哲学》讲稿发表，

^① 贺麟：《当代中国哲学》，宗青出版公司1978年版，第12页。

其中极称扬孔孟思想。1923年因又于北京大学哲学系开讲‘儒家哲学’一课,在讲儒家伦理思想中,辄从我自己对人类心理的理解而为之阐说。此种阐说先既用之于《东西文化及其哲学》,其中实有重大错失,此番乃加以改正。其改正要点全在辨认人类生命(人类心理)与动物生命(动物心理)异同之间。”^①

梁漱溟在1926、1927、1934年,曾三次以“人心与人生”为题作过讲演,但1960年才开始撰写此书。1966年已写成三分之一,后因“文革”一度中辍,1970年乃重理旧绪,1975年写成全书。可见《人心与人生》是梁漱溟早年立志要写,而晚年用十年以上的心血所写成的,其中的思想观点,是他积数十年心思深思熟虑的结果。^②如果说《东西文化及其哲学》是其早年的代表作,在内容上属于比较哲学与文化的研究;《中国文化要义》是其中年代表作,在内容上偏于中国古代社会结构和价值取向的研究;则《人心与人生》是其晚年的代表作,在内容上集中于人类心理的自然基础和基本特征。这部书可谓为一位中国现代哲学家所著的“精神现象学”。^③这本书的写作

① 《梁漱溟全集》第三卷,第758页。

② 梁漱溟1958年曾说:“那年我六十岁,我对主席说我或许还能再活十年吧,在此十年中我有一件事是必须作的,那就是几十年来想写而未写的《人心与人生》一书。”见《梁漱溟全集》第七卷,第55页。1965年他又说:“《人心与人生》则必定要写,四十年来未尝一日忘之,今年已开始着笔,约得出十之三。”亦见上书,第137页。

③ 梁漱溟说:“当《东西文化及其哲学》未成书时,满怀兴奋,不自觉察。书既出版,胸次若空,问题渐以呈露,顿悔其出书之轻率,曾一度停止印行。其后复印,则加一序文声明书中杂取滥引时下心理学来讲儒家实为错误。1923—1924之学年在北京大学开讲儒家哲学,即在纠正原书之误,但口授大意,未成书文。1949年出版之《中国文化要义》,其第七章约可代表新认识而不能详。今在此一节叙出我对人心之最后认识。”《人心与人生》第七章第二节,《梁漱溟全集》第三卷,第598—599页。

历史表明,人类心理问题是梁漱溟思想始终关怀的基本问题。

一、“心理”与“伦理”

何以梁漱溟如此重视心理学?梁漱溟对此有清楚的说明。以下我们就来看看他之重视心理学的原因何在。需要说明的是,梁漱溟的文字多直抒胸臆,往往冗长,但语脉不断,我们只能照录其所说而叙述之,俾使读者了解其全部立场。

1929年《东西文化及其哲学》第八版自序中,梁漱溟说:“我这书于民国十年秋间出版后,不久便有几处颇知自悔。所以于十一年付三版时曾为自序一篇特致声明。其后所悔更多,不只是于某处某处晓得有错误,而是觉悟得根本有一种不对。于是在十五年春间即函请商务印书馆停版不印。”这所谓“根本的不对”是指什么呢?他说:“总说起来,大概不外两个根本点:一是当时所根据以解释儒家思想的心理学见解错误;一是当时解释儒家的话没有方法,或云方法错误。”然后,他对心理学之重要性加以说明:“在凡是一个伦理学派或一个伦理思想家都必有他所据为基础的一种心理学。所有他在伦理学上的思想主张无非从他对于人类心理抱如是见解而来。而我在此书中谈到儒家思想,尤其喜用现在心理学的话为之解释。自今看去,却大半都错了。盖当时于儒家的人类心理观实未曾认得清,便杂取滥引现在一般的心理学作依据,而不以为非;殊不知其适为根本不相容的两样东西。至于所引各派心理学,彼此脉路各异,亦殊不可并为一谈;则又错误中的错误了。十二年以后始于此有悟,知非批评现在的心理学,而阐明儒家的人类心理观,不能谈儒家的人生思想。十三四五年积渐有悟,乃一面将这书停版,一面拟写成

《人心与人生》一书。”^①

其实,这个意思在 1926 年他已经详细表述过。《人心与人生》虽在 1975 年始写成,但梁漱溟早在 1926 年即写好了一篇《人心与人生自序》,其中说:

为什么有《人心与人生》这本东西出来?——我为什么要谈心理学?我们应当知道,凡是一个伦理学派或一个伦理思想家,都有他的一种心理学为其基础;或说他的伦理学,都是从他对于人类心理的一种看法,而建树起来。儒家是一个大的伦理学派;孔子所说的许多话都是些伦理学上的话;这是很明显的。那么,孔子必有他的人类心理观,而所有他说的许多话都是或隐或显地指着那个而说,或远或近地根据着那个而说;这是一定的。如果我们不能寻得出孔子的这套心理学来,则我们去讲孔子即是讲空话。盖古人往矣!无从起死者而与之语。我们所及见者,唯流传到今的简册上的一些字句而已。这些字句,在当时原一一有所指;但到我们手里,不过是些符号。此时苟不能返求其所指,而模模糊糊去说去讲,则只是掉弄名词,演绎符号而已;理趣大端,终不可见。……所以倘你不能寻出孔子的心理学来,即不必讲什么孔子的伦理学。进而言之,要问孔子主张的道理站得住站不住,就须先看他心理学的见解站得住站不住。所以倘你不能先拿孔子的心理学来和现在的心理学相较量、相勘对,亦即不必说到发挥孔子道理。但这两方的心理学见解明明是不相容的……所以倘你不能推翻今

^① 《东西文化及其哲学》第八版自序,《梁漱溟全集》第一卷,第 324 页。

日的心理学,而建树孔子的心理学,亦即不必来相较量、勘对!①

在他看来,任何一种伦理思想,一定以一种心理学作为基础和根据;不了解作为儒家伦理学基础的儒家心理学,就不能根本了解儒家伦理和儒家思想。从这个角度来说,《人心与人生》的写作目的就是要阐明整个儒家思想的基础,而这个基础就是儒家对“人心”的看法。从梁漱溟以上的说法,联系他的思想归宿,可以说,梁漱溟的儒学,是一“注重心理学诠释的现代儒家哲学”,心理学的进路是梁漱溟发展现代儒家思想的基本方向。这与熊十力以宇宙论为进路发展现代儒家思想,是一“注重宇宙论建构的现代儒家哲学”,大异其趣。

那么,梁漱溟所谓的“心理学”是否就是近代以来学术分类中的心理学呢?还是说他讲的心理学确实是属于心理学范畴,只是与现有各派不同的一派呢?他的所谓儒家心理学,与近世(即宋明)儒家哲学中的心性论是同是异?可否说他的心理学即是一种“心学”?这一切,我们要等到本文的最后才能回答。

二、“本能”与“理智”

梁漱溟把人心看做人之所以为人的根本,他说“讲到人,离不开人心”,“人之所以为人,独在此心”,又说:“说人,必于心见之;说心,必于人见之。人与心,心与人,总若离开不得。”②

什么是人心?梁漱溟对人心有所定义,而其定义有两大特

① 《人心与人生》自序,《梁漱溟全集》第一卷,第326—327页。

② 《梁漱溟全集》第三卷,第527页。

点,第一,他强调心与生命的同一,他说:“人心非他,即从原始生物所萌露之一点生命现象,经过难计其数的年代不断地发展,卒乃有此一伟大展现而已。人类之有人心活动,同于其他生物之有生命表现,虽优劣不等,只是一事。应当说:心与生命同义。”^① 可见他在讲心的时候,是很重视生命的,他把心看做宇宙间生命表现的一种形式,主张不能脱离整个自然界生命现象来讲心。所以他也说:“说人心,应当是总括着人类生命之全部活动能力而说。”^② 第二,他又把人心定义为专指比本能更高的心理,如说:“说心,指人类生命从机体本能解放而透露出来那一面,即所谓理智理性者。”^③ “何谓心? 心非一物也;其义则主宰之义也。主谓主动;宰谓宰制。对物而言,则曰宰制;从自体言之,则曰主动。”^④ 这里所说的对物的宰制就是指理智,而所谓主动则包含了理性。

梁漱溟论述人心的方法也有一基本特点,他认为,一般的心理学,“大抵着眼在个体生命上”,“而于人类社会发展史中随有之人心发展顾未之及”。^⑤ 梁漱溟自己的方法则不同,《人心与人生》之所以要经如此长时间后才得写成,就是因为梁漱溟是要从生物进化过程和人类社会发展过程论述人心的发展和特征,而这需要较多的知识准备。《人心与人生》分“心理学”的部分和“伦理学”的部分,前者是“从人生以言人心”,从人类生命活动的起源和发展叙述人心的发展,“指示出事实上人心有如此者”;后

① 《梁漱溟全集》第三卷,第 540 页。

② 同上书,第 536 页。

③ 同上书,第 528 页。

④ 同上书,第 539 页。

⑤ 同上书,第 538 页。

者是“从人心以谈论人生”，“即其事实之如此以明夫理想上人生所当勉励实践者”。由前面梁漱溟的自述可知，心理学的部分是此书的主要部分。而其心理学的部分的主题，就是叙述生命如何从“本能”发展出“理智”，又如何从“理智”发展出“理性”。本章的讨论也集中在其心理学的部分。

我们首先来看梁漱溟对本能和理智关系的讨论。梁漱溟认为，“为了说明人心，必须一谈理智与本能的问题”。为说明此一问题，他阅读过不少进化论、生物学、生理解剖学、脑神经学、心理学的书籍，其看法如下：

动物界在演进上实有本能与理智两大脉路之不同。于虫、鱼所见之计划性，出自天演，虽迹近思深虑远，却非有意识，不过率循本能之路以发展，达于高致耳。另一路归趋在发展理智，即脊椎动物之所循由，必待人类出现而后造于高致，乃有意识而擅长计划。……盖理智、本能第为生命活动之两不同倾向，彼此互为消长，相反而不相离。^①

他又说：

从生物界言之，则见有植物、动物两大分派。植物为自养生物，恒就一地资取营养而不移动；动物为异养生物，恒游走觅取植物或其他动物以为食。两派同出一源，只在营求生活的方法上有其不同趋势而已。再从动物界言之，亦见有两大分派，其不同亦在生活方式上：节肢动物依循乎本能，而以蜂若蚁为其代表；脊椎动物则趋向乎理智，唯人类

^① 《梁漱溟全集》第三卷，第558页。

乃信乎其有成就，其他高等动物谓之半途而废可也。^①

梁漱溟以为，动物的生命活动有两种类型，一是“率循本能”，一是“趋向理智”。若从进化的过程来看，则可以说理智是一种反乎本能的倾向，本能是天然的，理智是后起的，虽然两者是一源所出，相反而不相离的。^②梁漱溟认为，动物的趋向理智的一类，只有在人类才得到真正的发展和实现。后本能而起的理智，在长久的生命进化中经过量变而发生质变，终成为人类生命不同于动物生命的基本特征，他说：

理智对于本能，原不过是生活方法上趋向不同的问题，然其反本能的倾向发展到末后突变时，却变成人类生命本身性质根本不同了（不再仅仅是生活方法上比较的不同）。由此一根本性的变化，遂使人类成就得理智，而其他动物概乎其未能焉。^③

为什么说理智是一种反乎本能的倾向呢？从生命进化中理智与本能的相互消长来看，“本能是生来一项一项专业化的能力，各项本能在生活上各有其特定用途或命意；而理智反之，倾向于有普泛之用。虽其势相反，而一源所出，固不相离。当生物生命向理智发展之时，即其本能或淡褪，或松弛，或削弱之时。此一长一消，即是智能——指其出自天然非思虑者，亦即指生命——一向用于专途者改向普泛有用而转化。”^④就是说，理智的每一步发展，都以其本能的同时削弱为代价。

①② 《梁漱溟全集》第三卷，第 561 页。

③ 同上书，第 562 页。

④ 同上书，第 563 页。

为了说明理智是反乎本能的,梁漱溟以人类理智为理智之代表型,以动物式本能为本能之代表型,把理智与本能的相对反,具体化为以下诸点:

本能活动紧接于生理机能,十分靠近身体;理智活动便不然,较远于身体,只主要关系到大脑而已。

本能是个体生命受种族遗传而与生俱来的生活能力(或其动向),既不能从个体生命中除去之,也非可于其一生中而获得,故本能生活无借于经验。而高等动物本能减弱,理智开启,接受后天生活经验的影响,生活经验必资于经验、学习,乃得养成建立。

本能是即知即行,知行合一,其知觉活动完全是与特定环境的对象紧密关联的。动物生活即是如此。人则优于理智,知行间往往有间隔;间隔远者,离知于行,就是说,人类的知觉活动早超出对特定环境的反应,可以是为知而知,知自成为一种活动而单独成立,科学知识及一切学问都是如此。

本能所得可说是实体的知识,理智所得则是空式的知识。

本能之知对于生命活动可说是直接的、断定的;理智之知对于生命活动可说是间接的设定的。本能之所感知是有限具体的,理智所感知普泛于一切无限。^①

梁漱溟指出:“此中一个要点,即在吾人生命中便带来静以观物的态度(所谓“离知于行,为知而知”)。静观亦即客观。”^②他认为这种静观体现了理智反乎本能的最高发展。体现了人类生命的“根本性变化”。

① 此处各条,皆见《梁漱溟全集》第三卷,第562—565页。

② 同上书,第565页。

为什么这么说呢？梁漱溟认为，一切生物都围绕两大生活问题：一是“个体生存”，一是“种族蕃衍”。解决这两大问题，一般动物以本能为手段，高等动物则可借助于理智。梁漱溟认为，理智在人类才发展完成，理智本来是解决两大生活问题的方法，但人类的理智形成后，其活动就逐渐得以远离两大生活问题，他说：“高等动物理智启萌之表征即在其大脑发达。大脑之发达，即智力之发达也。其生命之所着重，即从行而移于知，……顷所谓若稍远于两大问题者，……低等动物兴趣至隘，其知与行牢锢在两大问题上。高等动物探究之本能密接于其防卫本能而来，其去两大问题未云远也。若灵长类（猿猴、猩猩）之有好奇心，乃似较远。至于人类而有知识欲焉，兴趣广泛，无所不到，斯可谓之远矣。”^①就是说，人类的理智活动可以不再与生存问题直接关联，而有广大丰富之发展。

他举出科学与哲学来说明理智活动超越于生存问题：“知识欲泛及于一切与两大问题渺无干涉之事物，而在科学家、哲学家却莫不可为之忘寝废食。此其兴趣之无边扩展果由何而来？即由理智反本能倾向之发展来也。动物的本能生活，于其特定相关之事物情味浓烈，而于此外则漠不关心。……理智反之，渐从特定关系中松弛以至最后脱开。”^②梁漱溟认为，这是一个重要的发展，在这一点上，人类获得了与一切动物根本不同的生命特征。他说：

生命发展至此，人类乃与现存一切物类根本不同。现存物类陷入本能生活中，整个生命沦为两大问题的一种方

^{①②} 《梁漱溟全集》第三卷，第 568 页。

法手段，一种机械工具，浸失其生命本性，与宇宙大生命不免有隔。而唯人类则上承生物进化以来之形势，而不拘拘于两大问题，得继续发扬生命本性，至今奋进未已，巍然为宇宙大生命之顶峰。^①

梁漱溟把人类理智的发展看成生物进化的自然之势，但没有忽视人类生产实践和社会活动对人类理智发展的意义，在这方面，他特别提出劳动、语言对人类的感觉、知觉、心智的重要影响。^②只是他在这一方面的叙述甚为简略，并无特出见解。故本章亦不赘及。

三、“能静”与“自觉”

这里涉及到梁漱溟对“人心的基本特征”的认识。梁漱溟在此书的开始，从《论持久战》的提法入手，讨论人的主动性、灵活性、计划性，他认为这三种性略当于理智，但他并不认为这三个概念最适于说明人心的基本特征。在他看来，这三种性可归结为他一贯讲人心所用的概念“静”，他说：“吾以为人心特征要在其能静耳。”^③据其解释，心之能静，是指头脑冷静、心气静持。这个说法相当特别。他说：“人心能静之所从来，其亦有可得而言者乎？此盖生物进化脊椎动物与非脊椎动物分途，乃有理智生活一路，从而发展出之结果也。”^④就是说，在进化过程中，脊

① 《梁漱溟全集》第三卷，第 570 页。

② 参看上书，第 610—613 页。

③ 同上书，第 559 页。

④ 同上书，第 560 页。

椎动物与非脊椎动物的分途,导致了理智的发展,而人类理智的发展达于能静之心的形成。按照这个说明,所谓“心静”其实是关于人类理智特征的一种说法,或即是人类理智的另一种说法,他为什么需要这种说法呢?

上面所说的“离知于行,为知而知”的人类理智活动,梁漱溟以为正是此能静之心的表现。他指出,理智摆脱两大问题的直接性,兴趣广泛,“唯其不拘定在有限关系上,而后其可能有之关系乃无边际之可言,或关注于此,或关注于彼。对于任何事物皆可发生兴趣,正为其对于任何事物亦可没一定兴趣,甚至一些兴趣不生。兴趣不生者,谓此心之能静也。正为其能静,是其所以能动。”^①“动物原是要动的,原无取乎静也;然静即从动中发展出来。本能急切于知后之行,即偏乎动;理智着重乎行前之知,即偏乎静矣。理智发达云者,非有他也,即是减弱身体器官对于具体事物近似机械的反应作用,而扩大大脑心思作用;其性质为行动之前的犹豫审量。犹豫中自有某种程度之冷静在;更加延长发展,卒达于纯静。”^②

他更指出:

人类果何从而得突破两大问题之局限乎?此即以理智之反本能,而两大问题固寄托于种种本能之上也。本能活动无不伴有其相应之感情冲动以俱来。……然而一切感情冲动皆足为理智之碍。理智恒必在感情冲动屏除之下——换言之,即必心气宁静——乃得尽其用。于是一分理智发展,即屏去一分之感情冲动而入于一分之宁静;同时对于两

① 《梁漱溟全集》第三卷,第 568 页。

② 同上书,第 569 页。

大问题亦即解脱得一分自由。继续发展下去,由量变达于质变,人类生命乃根本发生变化,从而突破了两大问题之局限。^①

这是说,本能带来感情冲动,理智反乎本能,故必排除感情冲动才能发挥其作用。“静”就是不为本能所动,不受感情冲动所动。

梁漱溟又认为,用理智趋向求静来说明心的特征,其实不如用“自觉”更能显明之。他说:

人心以理智之趋求乎静,不期而竟以越出两大问题之外,不复为所纠缠……,自觉与心静是分不开的。必有自觉于衷,斯可谓之心静;唯此心之静也,斯有自觉于衷焉。但今点出自觉来,较之徒言心静,其于知识及计划之关系,乃更显明。^②

什么是自觉?梁漱溟说:“自觉蕴于自心,非以对外,而意识则是对外的。”^③又说:“自觉是随在人心任何一点活动中莫不同时而具有的,不过其或明强,或暗弱,或隐没,或显出,殊不一定耳。……人有感觉、知觉皆对其境遇所起之觉识作用,而此自觉则蕴乎自心而已,非以对外也。它极其单纯,通常除内行微微有觉而外,无其他作用。然而人心任何对外活动却无不有所资藉于此。”^④他又说:“大抵心有走作——心向外倾斜去——自觉即失其明……盖心神不定,有所牵引于外,自觉即失。”^⑤“总而言

① 《梁漱溟全集》第三卷,第570页。

② 同上书,第575页。

③ 同上书,第577页。

④⑤ 同上书,第576页。

之，既从本能解放而进于理智的人类，于静躁之间是有很大大伸缩性的。其往往出入乎自觉或不自觉者在此。从可知陷于本能而不得自拔的物类生命，岂复有自觉可言！更申以明之：动物生命中缺乏自觉是确定的；人类生命既进于自觉之域，亦是确定的。但人们临到生活上，其生命中的自觉一时昏昏然不起作用，又几乎常常有的。虽说是常有的，却为懈怠不振之像，而非其正常。且其作用亦只在当时隐没不显而已，其作用自在未尝失也。”^①所以他说，只说“人之所以为人在其心”这还不够，还应当说“心之所以为心在其自觉”。只说“人心基本特征为能静”还不够，应指出“人心基本特征即在具有自觉”^②。

心之自觉的重要表现，是不计利害以求真的力量。梁漱溟说：

求真恶伪实存于人心活动之随时自觉中，是为吾人知识学问得以确立之本。……求真恶伪是随着人心对外活动之同时自觉中，天然有的一种力量。例如吾人核算数字必求其正确；苟有迷糊不清，无以自信，则重行核算，一遍两遍以至数遍，必明确无误乃快。此非有利害得失之顾虑存乎其间也。例如在核算生产经营之盈亏数字时，吾人初不因喜盈恶亏辄以亏为盈，而必求其数字之真而已。此不顾利害得失而是则是、非则非者，盖所谓是非之心也。是非之心昭昭乎存于自觉之中。……如或稍有牵动于利害得失例如急于求成而不能是则是、非则非，立言不苟，则不成其为科

① 《梁漱溟全集》第三卷，第 577 页。

② 同上书，第 582 页。

学家,不成其为科学矣。^①

这种不计利害以求真的理智作用,梁漱溟又称为“无所为的冷静”。他的说法是“理智必造乎无所为的冷静地步,而后得尽其用”^②,这就与他所说的心之能静接起来了。

如果说前节所论从本能到理智的发展,梁漱溟的叙述与心理学差别不大,则本节所谓心静与自觉,其讨论实已经超出心理学的范围。心静就是他所理解的理智的特征,而心静关联着的不动于利害,又使他得以导出“理性”的观念,故成为其哲学心理学的一个重要的中介性概念。

四、“理性”与“无私的感情”

“无所为的冷静”在梁漱溟的论述体系中应当是一个具有重要性的观念,从它才能顺理成章地导出梁漱溟哲学的最核心的观念:“理性”。让我们来看他的论述。

上节所说的是理智,理智可以不计利害而求真,这是人类心理的一大突破。那么,人类整个感情意志的作用是否也有这种突破?梁漱溟认为,人类的感情意志可以简单地用“好”和“恶”两大方向加以概括。上节所说的在知识活动中人求真恶伪,这种求真恶伪是人心天然自所有的,不杂有生活上得失利害的关系。为什么人类会有这种理智的作用?他认为这要从生物的生命活动来看。高等动物都有好恶取舍,生物生命上表现出来的好恶,直接来源于图存和传种两大生活问题,有利者为利为得,

① 《梁漱溟全集》第三卷,第578—579页。

② 此语见《中国文化要义》,引自同上书,第125页。

反之则为害为失；利得者“好”之，害失者“恶”之。一般动物都是根据本能而好之恶之。人类已经进化至理智阶段，其理智作用已摆脱与生存问题的直接相关性，故其好其恶，非皆以本能根据两大问题而发生之。他说，感情意志也是如此，人的感情意志的好和恶，“一般说来，固然或直接或间接来自两大问题的利害得失；的非限于此，而有超乎其上者。此即在计较利害得失外，吾人时或更有向上一念者是。此向上一念何指？要晓得，人类生命是至今尚在争取灵活、争取自由而未已的，外面任何利害得失不能压倒它争取自由的那种生命力。当初理智的发展，原作为营求生活的新途径而发展，故从乎营求生活的立场吾人时时都在计较利害得失是在所当然的。但理智的发展却又是越出两大问题之外不复为其所纠缠的；尽管时时用心在应付和处理问题，却可不受牵累于任何问题。所谓不受牵累于任何问题，即不以任何利害得失而易其从容自主自决之度也。”^①当初理智的发展不复为利害得失所纠缠，达到了超越两大问题的飞跃；同样，人类感情意志的发展也有达于向上一念，即超越生存问题、不受得失牵累的自由追求。

也就是说，理智可以达于“无所为”，感情意志亦可达于“无所为”。他指出：“凡在动物不无感情意志之可见者，一一皆与其本能相伴者也。人类生命既得解放于本能，其感情意志不必与本能相关联。然一般说来又大多难免关联于本能，如靠身体一类是也。各项本能都是围绕着两大问题预为配备的方法手段，一一皆是有所为的。因之，一切伴随本能而与之相应的感情亦皆有所为而发（从乎其利害得失而发）。不论其为个体，抑为种

^① 《梁漱溟全集》第三卷，第580页。

族,其偏于局守一也。则其情谓之私情可也。”^① 动物的感情是基于本能,是“有所为”的,人类的感情可超于本能,达到“无所为”:

动物生命是锢蔽于其机体本能而沦为两大问题之机械工具的。当人类从动物式本能解放出来,便得豁然开朗,通向宇宙大生命的浑全无对去。其生命活动主于不断地向上争取灵活、争取自由,非必出于更有所为而活动;因它不再是两大问题的机械工具,虽则仍必有所资借于图存与传种。原初伴随本能恒必因依乎利害得失的感情,恰似发展理智必造乎无所为的冷静而后得其用,乃廓然转化而现为此无私的感情。

在人类的进化与社会过程中,理智从原来营求生活的方法而发展达到“无所为的冷静”,与之相应,感情从原来依乎本能而发展出“无私的感情”。所以他说:

盖理智必造乎“无所为”的冷静地步,而后得尽其用;就从这里不期而开出了无所私的感情——这便是理性。^②

“无私的感情”就是无所为的感情,也就是不从利害得失而发的感情。它也是“后起之反乎本能的倾向”。“无私的感情”与“无所为的冷静”虽然都是“无所为”的,反乎本能的,但二者并非是一回事,其不同处就在于,理智之用是无所为的冷静,而感情(无私的感情)之用是无所为但非冷静。

① 《梁漱溟全集》第三卷,第 581 页。

② 同上书,第 125 页。

“无私的感情”就是“理性”的内涵。他说：“此情意性质上、其方式上不属本能者，即上文所云无私的感情是已。而理性之所以为理性，要亦在此焉。”^① 梁漱溟所用的“理性”概念与一般西方哲学不同。如果说梁漱溟哲学中的“理智”是指人的知性方面，理性则是指人的情感意志方面。所以他说：“我乃于理智之外增用理性一词代表那从动物式本能解放出来的人心之情意方面。”“理智趋于静以观物，其所重在知而已。理性之所为提出，要在以代表人心之情意方面；理性与理智双举，夫岂可少乎。”^②

理性和理智不同，理智的作用是发为知识，而理性是“人心纯洁伟大光明公正之德”，发为道德感情。理智是求真之心，理性是好善之心。^③ 梁漱溟说：

理智者人心之妙用；理性者人心之美德。后者为体，前者为用。虽体用不二，而为了认识人心有必要分别指出之。

理智静以观物，其所得者可云“物理”，是夹杂一毫感情不得的。理性反之，要以无私的感情为中心，即从不自欺其好恶而判断焉；其所得者可云“情理”。……然一切情理虽必于情感上见之，似动而非静矣，却不是冲动，是一种不失于清明自觉的感情。^④

① 《梁漱溟全集》第三卷，第 600 页。按此句全集本作“而理性之所以为理者”，疑者字之前遗一性字，故我在引文中据意补之。

② 同上书，第 600 页。

③ 求真之心与好善之心的提法见《中国文化要义》第七章，引自同上书，第 125 页。

④ 《梁漱溟全集》第三卷，第 603 页。

理性也就是人的道德心,其伦理含义我们在后面还会详细讨论。

以上几节,是梁漱溟所要陈述的“心理学”,即他所要特别说明的人类心理发展。其实是他为儒家思想所提供的一种心理发展史的基础。在他的这个所谓心理学体系中,主要的观念有三个,即本能、理智、理性。他的全部理论就是要说明人类在进化和发展中,从本能发展出理智,又最终发展出理性这样一个自然历史过程。他说:“人类之出现,亦即人心之出现,是在生物进化上有其来历的,却不是从衔接动物本能有所增益或扩大而来。……从生物进化史上看,原不过要走通理智这条道路者,然积量变而为质变,其结果竟于此开出了理性这一美德。人类之所贵于物类者在此焉。世俗但见人类理智之优越,辄以为人类特征之所在。而不知理性为体,理智为用,体者本也,用者末也;固未若以理性为人类特征之得当。”^①对比上节所说,可以这样理解,在梁漱溟的思想里,从根本上说,心之能静、自觉都还不是人类最根本的特征,理性才是人类最根本的特征。^②

五、“生命本性”与“宇宙生命”

照梁漱溟的看法,在历史的长河中,理智和理性的开出,是和所谓“生命本性”关联着的。他在叙述从本能到理性的人类心理发展中,不断地提到“生命本性”在这一过程中的主导作用。“生命本性”完全是一个哲学的概念。在这里已经完全脱掉了任

① 《梁漱溟全集》第三卷,第606页。

② 《中国文化要义》中也说:“一般的说法,人类的特征在理智,这本来是不错的。但我今却要,人类的特征在理性。”引自同上书,第123页。

何心理学的外衣。

生命本性首先是主动性,他说:“心与生命同义,又不妨说:一切含生莫不有心。这里彻始彻终一贯而不易者即后来所见于人心之主动性是已。”^① 这种主动性乃是生命本有的,主动性的本源是生命,故说“主动性非他,即生命所本有的生动活泼有力耳。”^② 这种主动性在人类的表现他也称之为“自觉主动性”。

在他看来,主动就意味着日新向上:“一切生物的生命原是生生不息,一个当下接着一个当下的;每一个当下都有主动性。而这里所说的人心的主动性,则又是其发展扩大炽然可见的,曰努力,曰争取,曰运用,总都是后力加于前力,新新不已。……起头又起头,不断地起头,其曰新新不已,正谓此耳。”^③ 他强调说:“生命本性可以说就是莫知其所以然的无止境的向上奋进,不断翻新。它既贯穿着好多万万全部生物进化史,一直到人类之出现;接着又是人类社会发展史一直到今天,还将发展去,继续奋进,继续翻新。”^④

生命本性的特点又在争取自由,他说:“生物界犹层层创新,进化之不已,岂不充分证明生命本性之不在此(两大问题)乎?生命本性是在无止境地向上奋进;是在争取生命力之扩大、再扩大;争取灵活再灵活;争取自由再自由。……惟一代表此生命本性者,今惟人类耳。”^⑤ 自由就是摆脱两大问题的局限,这种自由的取得是根源于生命本性的要求。他指出,理智的发展,最初

① 《梁漱溟全集》第三卷,第540页。

② 同上书,第543页。

③ 同上书,第542、543页。

④ 同上书,第544页。

⑤ 同上书,第569页。

不过是在生活方法上别开一路,以求得对两大问题的解决,但在发展中不期然而越出两大问题之外,他说:“此殆生命本性争取灵活、争取自由有不容己者欤。”不仅理智的发展是生命本性所使然,“人类行为上见有理性,正由生命本性所显发”^①。

照梁漱溟的思想,生命本性存在于一切事物之中,但在动物的本能活动中被遮蔽着。理智、理性从本能中解放出来,“生命本体(亦即生命本性)乃得以透露,不复为障蔽”。^② 生命本性从本能的遮蔽中解放出来,这只在人类才真正实现。

在梁漱溟的思想当中,“生命本性”不是孤立就生物或人类讲,而是关联着宇宙大生命普遍地讲。如他说:

争取自由、争取主动、不断地向上奋进之宇宙生命本性,今惟于人类乃有可见。说“无所为而为”者,在争取自由、争取主动之外别有所为也。^③

可见争取自由、奋进向上是人类生命本性,也是宇宙生命本性。“宇宙生命”更是一个哲学概念,而且是一个本体的概念。其实,他在此书开始时便告诉我们:“吾书言人心,将从知识引入超知识、反知识,亦即从科学归到形而上学,从现实生命上起作用的人心归到宇宙本体。——此愿为预告读者。”^④ 宇宙生命本性的观念和梁漱溟喜欢使用的“宇宙大生命”的观念都是宇宙本体的范畴。

所谓宇宙大生命,就是指整个宇宙的生命是一体的,他说:

① 《梁漱溟全集》第三卷,第 606 页。

② 参看同上书,第 528、606 页。

③ 同上书,第 605 页。

④ 同上书,第 539 页。

“在生物界千态万变，数之不尽，而实一源所出。看上去若此一生命彼一生命者，其间可分而不可分。说宇宙大生命者，是说生命通乎宇宙万有而为一体也。”^① 每一个体有其生命，而万物的生命实际上是一不可分、不可隔、互相关联的总体、整体，此即是宇宙大生命。因此，所谓生命本性，既见之于人类，也是宇宙大生命的本性。这就是宇宙本体。在这里可以看到他早年受柏格森思想影响的痕迹。

照梁漱溟的说法，所谓生命本性在动物的本能活动中被遮蔽，换言之，也就是在本能活动中生命与宇宙大生命相隔。他说：“生命发展至此，人类乃与现存一切物类根本不同。现存物类陷入本能生活中，整个生命沦为两大问题的一种方法手段，一种机械工具，浸失其生命本性，与宇宙大生命不免有隔。而惟人类则上承生物进化以来之形势，而不拘于两大问题，得继续发扬生命本性，至今奋进不已，巍然为宇宙大生命之顶峰。”^② 消除与宇宙大生命的相隔，就是达到与宇宙大生命的相通。

宇宙大生命本身是通为一体的，宇宙生命本性也是“求通”，因此每一类、每一个体能够体认到万物一体的事实，发挥“通”的生命本性，就是最重要的。梁漱溟说：

认识生命必先要认识这不容限隔……，生命本意要通不要隔，事实上本来亦一切浑然为一体而非二。吾人生命直与宇宙同体，空间时间俱都无限。古人“天地万物一体”之观念，盖本于其亲切体认及此而来。^③

① 《梁漱溟全集》第三卷，第 571 页。

② 同上书，第 570 页。

③ 同上书，第 572 页。

宇宙万物的生命本来是联通一体的,但物类受其气质机体的局限,其生命的求通本性无以得显,通不出去,这就是隔。只有人类的精神才能超越机体本能的局限,充分体现生命的本性。故梁漱溟又说:

一切生物莫不各托其机体以为生,然现存物类以其生活方法随附于其机体落于现成固定之局也,其生命遂若被分隔禁闭于其中焉;所得而通气息于广大天地者几希矣。人类则不然。机体之在人,信为其所托庇以生活者,然譬犹重门洞开、窗牖尽辟之屋宇,空气流通何所碍隔于天地之间耶。人虽不自悟其宏通四达,抑且每每耽延隅奥而不知出,然其通敞自在,未尝封锢也。无私的感情时一发动,即此一体相通无所隔碍的伟大生命表现耳。^①

在发挥生命本性方面,理智与理性的作用不同。“通”的意义是不要划分各种界限把事物分隔开来,而要把事物看成一体相通。而理智的作用往往是分,梁漱溟说:“人们从其擅长划分的理智,极容易分划出空间上时间上的自己个体来,而外视一切,若不相干。”^② 理性与理智不同,理性能“亲切体认到一体性”。

由以上分析可见,梁漱溟所说的“生命本性”和“宇宙本性”,主要之点有二:

第一是“奋进向上”,梁漱溟说:“吾人意识对外活动皆应乎生活需用而起,无时不在计较利害得失之中;但同时内蕴之自

① 《梁漱溟全集》第三卷,第605页。

② 同上书,第573页。

觉,只在炯炯觉照,初无所为。吾人有时率从自觉直心而行,不顾利害得失者,心主宰乎身;此时虽对外却从不作计较也,此不落局限性的心,无所限隔于宇宙大生命的心,俗不有“天良”之称乎,那恰是不错的。它是宇宙大生命廓然向上奋进之一表现,我说人心是生命本原的最大透露者正谓此。”^① 其在人心的体现,应在理性的意志方面。向上亦即是不断地争取自由。

第二是“通为一体”。“通”对于“人”来说,亦有二义,首先是“与物同体”,是指个人与他人、万物的相通。由于理性主要是情感方面的,所以“通”是理性的情感方面的特征。这是与“奋进向上”偏于意志有所不同的。梁漱溟说:“人与人之间,从乎身则分则隔,从乎心则虽分而不隔。……人类生命廓然与物同体,其情无所不到。凡痛痒亲切处都是自己,何必区区数尺之躯。惟人心之不隔也,是以痛痒好恶彼此相喻又相关切焉。”^② 这个思想与宋明儒学“仁者与天地万物为一体”、“民胞物与”的思想完全一致。这是“通”的伦理义。

其次,通又指“通于无对”,即指个人与宇宙本体的相通。梁漱溟说:“阳明咏良知诗云‘无声无臭独知时,此是乾坤万有基’。乾坤万有基者,意谓宇宙本体。宇宙本体浑一无对,人身是有对性的,妙在其剔透玲珑的头脑通向无对,而寂默无为的自觉便是其透出的光线,一即一切,一切即一,宇宙本体即此便是。人心之用寻常可见,而体不可见,其体盖即宇宙本体耳。人身虽有限,人心实无限际。”^③ 这是“通”的本体义。

① 《梁漱溟全集》第三卷,第640页。

② 同上书,第604页。

③ 同上书,第656页。

从上面“一即一切，一切即一，宇宙本体即此便是”的说法可知，梁漱溟认为，人心的自觉便是宇宙本体，人心之体即宇宙本体，这已经是一种本体论了。这种本体论实是以精神、生命本性为宇宙本体，这与熊十力、马一浮“把心说为本体”的思想距离未远，可以说他在本性论上相当接近近代“心学”的看法。

六、“人性善”与“人性清明”

宇宙本性、生命本性的观念在梁漱溟思想中的意义已如上述，现在来看他关于人性的看法。他在绪论中曾说“吾书盖不啻如一篇《人性论》也”。故《人心与人生》全书虽然以本能、理智、理性的分析为主要框架，但其关于人类心理的思想，亦可从人性论的角度加以了解。

什么是人性？笼统地说，是“人之所不同于其他动物，却为人人之所同者，即人类的特征是已”。但人类的特征很多，“人性”所指为何种心理特征？梁漱溟说，“人性”所指的特征则是指“心理倾向”而言。但心理倾向也非单一，“所谓心理倾向，例如思维上有彼此同喻的逻辑，感情上于色有同美，于味有同嗜，而心有同然者是已。”

梁漱溟肯定人有共同的人性，有阶级性所不能掩蔽的人性，其理由首先是：“生物有相同之机体者，必有相同之性能；其在人，则身与心之相关不可离也。在不同时代、不同种族、不同阶级的人，果其身的一面基本相同矣，岂得无基本相同之心理倾向？”^① 这是从人有相同的机体必有基本相同的心理基础、心理

^① 《梁漱溟全集》第三卷，第534页。

功能、心理素质和心理倾向来论证的。所以梁漱溟对“人性”的定义是：“说情，我指人的情感意志；而情感意志所恒有的倾向或趋势，我便谓之性。”^①

那么，梁漱溟所理解的人性，其内涵具体何指呢？他说：

素纸、白纸太消极、太被动，人性固不如是。倘比配虎性猛、鼠性怯、猪性蠢而言之，我必曰：人性善。或更易其词，而曰：人之性清明，亦无不可。^②

说人性是白纸，梁漱溟是反对的，人性如果只是如白纸，这样的人性完全是消极的、没有作用的。梁漱溟主张说人性善，但这是在比照“虎性猛、鼠性怯、猪性蠢”的意义上说的。我们可以问，“倘不比配”这种说法，应当如何了解人性呢？

梁漱溟很重视人性的后天影响。他认为人性是受后天影响而形成的，所谓后天并不是仅指个体出生之后，而是包括人猿相别以来在进化过程中所不断发展的体质、性情、心智。他认为受后天影响的人性有三个层次，在这三个层次上，后天的影响各不相同：

第一性格，指人类百万年来进化到今天所获得的，而此一性格在进化中已成为人类不分南北东西，所具有的共同点，这种共同点就是“自觉能动性”。梁漱溟称此第一性格为“人类基本性格”。

第二性格，即“得之于不同时代、或不同地方，以及不同时又兼不同地的人群生活之所感染陶铸的那种性格”。这应即是指

① 《梁漱溟全集》第三卷，第 659 页。

② 同上书，第 536 页。

文化与民族性而言。各不同族群文化中的人的族群性格多少有所不同。梁漱溟称此第二性格为“人类第二性格”。

第三性格,是在第一和第二性格基础上才有的,是受后天社会环境影响但较易改变的,与此相比,第二种性格虽是后天的,但较不易改变。第三性格“较为肤浅较易改变”。梁漱溟认为“阶级性应属此第三层内”,可见第三性格是指人的社会性而言。

以上三种性格都是构成人性的内涵。但梁漱溟并未说人性就是这三种性格的复合。很明显,人性中的这三种性格都可谓得自后天,那么人心中有没有得自先天者呢?梁漱溟说:“然则竟无所谓先天耶?是亦不然,先天即宇宙生命本原或宇宙本体。”^①可见,梁漱溟在肯定人性中有受后天影响的三种性格以外,同时肯定人性中有先天的部分,这就是生命本性和宇宙本性。

从上节的论述,我们可以很清楚的知道,梁漱溟不可能赞成人性白纸说。既然宇宙生命体现为人类生命,宇宙本性即是生命本性,而生命本性是奋进向上、通而不隔的,人类的心理倾向也决不可能外乎此。如果说人类生命是宇宙生命的最高峰的表现,如果说理性是生命本性的体现和透露,那么人性必然和理性、自觉有关,和生命本性有关。

另一方面,现实的人性中既然涵有以上三种性格,当然不是白纸了。但何以说人性是善呢?其实,第一性格并不是在进化过程中自外获得的,而是人类在进化过程中生命本性自身摆脱机体局限的显现,它与第二第三性格不同,后二者是可以改变的,而第一性格只会向前发展,不会向后后退,因此它是人类本

^① 《梁漱溟全集》第三卷,第660页。

质的特征。梁漱溟说：

人性之云，意谓人情趋向。趋向如何非必然如何，而是较多或较大地可能如何。事实上，人之有恶也，莫非起于自为局限，有所隔阂不通。通者言其情为一体，局者，谓其情分内外。肯定了恶起于局、善本乎通，而人类所代表的宇宙生命本性恰是一直向着灵通而发展前进，昭昭其可睹，则人性善之说复何疑乎？

如果人性只是生命本性，那就是必然如何，而不能说只是较多可能如何。正因为人性对梁漱溟来说，是一个综合的现实，它是生命本性及第一第二第三性格的复合物，所以虽然生命本性发挥着主导的作用，但与其他因素相互作用，对人的行为只能体现为趋向和较大可能。然而，生命本性毕竟是主导性的，在此意义上，“向上奋进”、“通为一体”当然是属于善的了。他又说：

前文曾说人之性清明，此正谓人从动物或本能解放出来，性向非同其他动物恒落一偏，而有如素丝白纸易于染色；却又不是那样消极被动，而是其生命富有或变性和极大可塑性以积极适应其生活环境。……人之性善，人之性清明，其前提皆在人心的自觉活动。^①

可以这样说，说人性善，对应的人心是理性；说人性清明，对应的人心是理智。“清明”所指的，就是指理智“不拘定在有限关系上，而后其可能有之关系乃无边际之可言，或关注于此，或关注于彼。对于任何事物皆可发生兴趣，正为其对于任何事物亦可

① 《梁漱溟全集》第三卷，第661页。

没一定兴趣,甚至一些兴趣不生。兴趣不生者,谓此心之能静也。正为其能静,是其所以能动。”人的理智与动物的不同,在于其活动已经超越生存问题的直接束缚,动物则只能恒落在生存问题一偏。人的理智可对生存以外的任何问题发生兴趣,受这些问题的影响。人性善是指人类的理性而言,人性清明是指人类的理智而言,而人的自觉实包含了这两者。

在《东西文化及其哲学》中,梁漱溟据以解释儒家思想的心理理论,是克鲁泡特金对人类心理的两分法,即本能和理智两分。而把道德心作为一种社会的本能,认为是接着动物的社会本能而来的。在这个时期,梁漱溟强调本能及其相应不离的感情冲动是人类行为的源泉。^①这与他在这一时期把道德心归源于本能有关。后来,经过多年用心观察、思考、反躬体认之后,终于省悟本能、理智两分说的不妥,而改造地接受了罗素的三分法,即本能、理智、灵性三者和谐均衡。所谓灵性,在罗素即是以无私的感情为中心,是社会之有宗教和道德的来源。梁漱溟以“灵性”有神秘气味,所以用理性来表达之^②,并结合中国文化对“理性”这一观念大加发展。在这里他把道德心安置为理性。可见,他的心理学哲学的结构无论如何变化,道德心与其相应的范畴始终居主导的地位。

从梁漱溟关于人心的思想来看,其目的是要为儒家的道德伦理思想提供一个心理学的基础。他的这一套所谓心理学,其实在整体上还是哲学,有别于科学意义上的心理学。这一心理学理论的基本线索是从西方近代哲学中有关心理的一些思考而

① 《梁漱溟全集》第三卷,第590—595页。

② 参看同上书,第599—603页。

来,如本能、理智、理性都是近代西方哲学、心理学的概念。由此形成了他的哲学心理学的基本概念和理论结构。他在本体论上的宇宙大生命的观念,也是来自近代西方哲学中柏格森的一派。但是从其早年讲“人心与人生”到在其晚年完成的《人心与人生》中,也有一些讲法,如论心之主宰、论心之体用、论心之动静,是明显与中国古代哲学(及佛教)有关的。这使他的思想与古代思想有一种交涉,如不细加辨析,往往会将其思想与古代思想混同。比如,若以古代哲学的心性论范畴诠释梁漱溟的人心论,很容易得到这样的印象:“本能”即是情,“理智”即是心,“理性”即是性,本能、理智、理性的三分法相当于理学的心性情三分法;“理性心之体,理智心之用”的说法,相当于理学的性体心用说。在这种理解之下,其思想与宋明理学的心性论便没有什么区别。其实,这样的理解不见得合乎梁漱溟的思想。最明显的就是,他说的理性并非宋明理学所讲的未发的性,而是已发的,是情意方面心理范畴。他说的理性是心之体,此体亦非内在深微的未发之体,而是指主导、主宰而言。

梁漱溟自诩其人心论为一种科学的心理学,其实仍然是一个注重吸收了有关生理心理科学理论成分的心灵哲学,其目的是为儒家伦理提供一种心理史的支持,在这个意义上,其功能与宋明理学的心性论是一致的。在他的这个体系中,有不少矛盾不清之处,仍未解决。其中最主要的就是理性和理智之间的紧张。按照他的说法,理智必屏除感情始得其用,而理性反之,理性是不能离开感情的。如此,则理性与理智如何共处?虽然他自己不认为二者间有冲突,但其中的问题却是存在的。其次,他所说的理智实指认知理性,他所说的理性则是道德感情,他说人心是以道德感情为体,以知识理性为用,突出热动的情感的作

用,这个思想作为儒家的主张,自成一家之主义,但若说这是人类心理发展的事实,则又未然。这涉及到他的最根本的方法预设:论证一种理想之合理,必证明其合于事实。他说他的《人心与人生》分两部分,前一部分讲心理学,“指出事实上人心有如此如此者”;后一部分讲伦理学,根据人心事实之如此,以明夫人生所当然者。这些都充分表现出他的想法:“理想要必归合事实”,“你懂得了人心是怎样一回事,你便懂得人生道路该当怎样走”。^①事实上,一切理想都是对实在加以导引,而不是对事实的证实,梁漱溟从儒家理想出发本无问题,但他企图以人类心理发展史作为儒家伦理的“事实基础”,这就使得他不自觉地要突出事实的某一方面,把道德感情说成是人心的主体,不能辨别实然和当然的距离。他的这种“以事实证理想”的信念贯穿其一生,虽支持他终于在晚年完成了他的心理学之作,但实际上,其心理学部分的价值并不甚高,他的更重要的贡献可能仍然是在其伦理学的部分,只是,这要在另外的文章中才能详加讨论了。

^① 《梁漱溟全集》第三卷,第529、678页。

冯友兰哲学中的神秘主义

一般认为,冯友兰哲学是一种新实在论的哲学、一种典型的理性主义,这在基本上是没有问题的。不过,这也使得冯友兰哲学中的神秘主义因素往往被忽略了。他自己曾经有一次这样说过:“我过去的哲学思想最后归结到神秘主义。”事实上,20 世纪中国哲学家中,冯友兰最早注意到所谓“神秘主义”的问题。他对神秘主义的了解和态度,受到实用主义的影响,而他自己思想中的神秘主义成分则多来源于中国古代哲学的神秘主义。这一方面使得他对中国古代哲学传统的把握与众不同,而有其特色;另一方面,神秘主义也被容纳到“新理学”体系,成为整个哲学体系的重要部分。甚至,他把中国古代哲学的神秘主义肯定为可以使世界哲学改善和发展的一个主要贡献。由此看来,神秘主义的问题乃是研究冯友兰哲学应当特别重视的一个线索。本章将历史地检视有关神秘主义的理解在冯友兰思想中如何发展、演变,以及在其哲学体系中所扮演的角色。这将使我们了解在冯友兰哲学中除了追求逻辑的清晰分析以外的另一贯彻始终的基点。另外应当说明,本章多处引用了冯友兰 50 年代所写的学术自述和回顾思想发展的材料,因为在我看来,这些叙述,除了他加给自己的那些政治帽子外,在有关他个人思想发展的事实

叙述方面,基本是可信的。

一、宗教经验

根据比较宗教学的立场,“神秘主义”是与“神秘经验”密切联系的,神秘体验是指人通过一定的心理控制手段(修行)所达到的一种特殊的心灵感受状态,其根本特征是“合一性”(one-ness)体验。合一性体验又可分为内外两种:外向体验者在这种感受状态中感受到万物的浑然一体,内向体验者则感受到超越了时空的自我意识即整个实在。而所有神秘体验都感受到主客界限和一切差别的消失,同时伴随着不可言说的兴奋、愉悦和崇高感。

1920年夏,冯友兰写了《柏格森的哲学方法》一文,介绍并评论了柏格森的直觉的哲学,指出柏氏的哲学不以智识的分析为根本,而是以本能的直觉为根本。其中叙述说:“真正直觉是一种智识的同情,由此同情,我们把我们自己放在物的里面,以求与那个物的划一的相合,而终于不可说。这种经验也是人人都有一点的。”^① 在文章的最后他说:“我自己再说几句,以作结论。我说直觉是分析以后的事,主张直觉的,只反对以分析为究竟,并不是反对分析。若以为主张直觉便是不要分析,便为大错。”^② 由上引可见,冯友兰所叙述的“与物合一而终于不可说”的经验,其实就是神秘经验,只是冯友兰当时既未用“神秘主义”一词,也未对神秘主义特别注意,这一时期他更重视理智的

① 《三松堂学术文集》,第7页。

② 同上书,第10页。

意义。

20年代中期,冯友兰发表了《一种人生观》(1924年)的小册子,他后来曾说,“在《一种人生观》里,我强调理智的重要,反对梁漱溟先生所谓‘直觉’,……我自以为我已经摆脱了柏格森的影响了。我自命为是和新实在论一样,着重的是逻辑和理智。”^①不过在另一个地方他又说:“《一种人生观》这个小册子,表面上主张‘理性’,反对所谓‘直觉’的神秘主义,其实是为神秘主义保留一个地盘。”^②这里冯友兰是指该书附录的天人损益论序言,后来在《中国哲学史》重复了此序言的说法。《一种人生观》在1926年收入《人生哲学》作为理论部分,而《人生理想之比较研究》则被作为《人生哲学》的历史部分。在《人生哲学》的历史部分,虽然终篇未提“神秘主义”的概念,但其中的论述颇有与神秘主义相关者。在论道家的一章中冯友兰指出,道家修养主张返于婴儿,而“于天地为合”,他说:“婴儿虽有活动而无知识,此种无知识之经验,即所谓纯粹经验 pure experience 也。在有纯粹经验之际,经验者,对于所经验,只觉其是‘如此’(詹姆士所谓“that”),而不知其是‘什么’(詹姆士所谓“what”)。詹姆士所谓纯粹经验,即是经验之‘票面价值’(face value),即是纯粹所觉,不杂以名言分别。佛家所谓现量,似即是此。庄子所谓真人所有之经验,即是此种。”^③詹姆士曾著书专门论述神秘主义的宗教经验,然而,冯友兰当时虽读过詹姆士的著作,似乎并不注意“神秘主义”的概念,以致他论郭象“由纯粹经验以玄同彼我”的

① 《三松堂全集》第十四卷,第184—185页。

② 同上书,第168页。

③ 《三松堂全集》第一卷,第370页。

“万物一体”境界时，说“此言毫无神秘之义”^①。这与后来他把神秘主义解释为承认有万物一体境界的哲学、认为郭象有神秘主义的说法，有很大的不同。

另一方面，在《人生哲学》第十三章论宗教经验时他说：

此外又有所谓宗教经验，在此经验中，经验者觉如大梦之醒，见此世界真为虚幻，其外另有较高的真实；又觉其自己个体与“全”（宇宙之全）合而为一，所谓人我内外之分，俱已不存。承认此种经验是真而加以解释者，多先设一惟心论的宇宙论之假定。吾人以为，吾人可认此种经验是真，而不必设惟心论的宇宙论之假定。庄子及斯宾诺莎之哲学，似亦同此见解。……凡能有宗教经验者，必先去“我见”，使至于“无己”；至于“无己”，则个体已与宇宙合而为一。既与宇宙合一，则其观察事物之观点，可谓已至一较高阶级；故于其时可真见一切事物之为虚幻而宇宙全体之独为真实也。^②

他又说：“吾人若不承认惟心论的宇宙论之假定，若何可承认个体与宇宙之能合而为一？答：所谓相合，乃就知识论上言之，非就本体论言之。就知识论上言之，人若真觉其与‘全’相合，则即真与‘全’相合矣。……至于家族、社会、国家，吾人如亦只觉其同而不觉其异，则亦觉其为一体。若一人对于宇宙，亦只觉其同而不觉其异，则万物岂不即其人之个体，而其人之个体岂不即与宇宙合而为一耶？此所谓‘至人无己’，不作分别之极致也。总

① 《三松堂全集》第一卷，第372页。

② 同上书，第536页。

之有人之有此等经验,乃为事实。有此经验之人,觉其经验之中,有最高的真实及最大的幸福,亦为事实。”^① 在这里所说的宗教经验无疑就是指神秘经验,但冯友兰明显地回避使用“神秘主义”这个词,这可能是怕引起当时国人对“损道”的误解。在第十三章中他引用过詹姆士的《宗教经验种种》(该书有一章专门讨论神秘主义的问题),他说:“我们即承认此经验之低的来源,而仍应承认其高的价值。我们即不以之为求真理之路,亦应以之为求幸福之路。换言之,我们即不于其中求真,亦应于其中求好。”^② 表示他认为,神秘主义虽然不是一种哲学的方法,但可作为一种追求理想的精神生活的途径。

二、万物一体

冯友兰在《人生哲学》中虽然提到纯粹经验、宗教经验,但其问题意识受五四及梁漱溟文化观的影响,只把万物一体的境界作为“损道”,作为“进步主义”的对立面来考察,只是联系对“自我”的否定或肯定来了解人生哲学,并未从更普遍的哲学和精神生活的高度去了解。1927年,冯友兰发表了《中国哲学中之神秘主义》一文,这是我国学术界早期研究神秘主义的重要文献,其文开首便说:

神秘主义一名,有种种不同底意义。本文所说神秘主义,乃专指一种哲学,承认有所谓“万物一体”之境界者;在此境界中,个人与“全”合而为一;所谓主观客观、人我内外

① 《三松堂全集》第一卷,第536页。

② 同上书,第537页。

之分，俱已不存。学哲学者普通多谓此神秘主义必与惟心论底宇宙论相关连……学哲学者之普通底意见虽如此，但神秘主义实不必与惟心论底宇宙论相连。^①

这里冯友兰不仅已明确肯定万物一体的境界即神秘主义境界，而且他对神秘主义的描述和定义，与《人生哲学》论宗教经验的语句完全相同。这种变化可能与他在1926年将《庄子》作英译的过程有关。值得注意的是，他把神秘主义界定为一种“哲学”的境界，而不是宗教的经验。

在这篇文章中冯友兰指出，在中国哲学中，儒道两家都以神秘境界为最高境界，以神秘经验为个人修养的最高成就。分别来看，道家的宇宙论倾向于唯物论，儒家的宇宙论倾向于唯心论。道家所用达到最高境界的方法是在知识论上取消一切分别，以达到“天地与我并生，万物与我为一”的境界。而儒家用以达到最高境界的方法，是在道德上克己去私，以实现“复其天地万物一体之本然”的境界。^② 关于道家，冯友兰在此文的第二节指出道家反对智识底知识而注重纯粹底知识；然后用二百多字重复了在《人生哲学》中叙述詹姆士论纯粹经验的一段，不过，与《人生哲学》中叙述詹姆士纯粹经验的一段所不同的是，这一次他是把纯粹经验作为神秘经验和万物一体境界来论述的。所以他解释《庄子·大宗师》的“外物”、“见独”说：“既‘外’一切，则所见者，惟浑然之一体而已；此所谓‘见独’也，浑然一体之中，古今死生之一切区别，皆不存在。”^③ 关于儒家，他指出：“不过所谓

① 《三松堂学术文集》，第49页。

② 同上书，第49—50页。

③ 同上书，第52页。

万物一体之境界，孔子未尝明言；其所谓仁或只是一种道德，并无神秘主义底意义。至《中庸》及孟子，儒家之神秘主义，始完全显明。”^①他指出孟子讲“万物皆备于我”即万物与我为一体，孟子所谓“浩然之气”即个人在此最高境界中的精神状态，他更指出，宋明哲学家所讲说，“其大端实即上述之神秘主义，不过其‘条理功夫’或加详密而已”^②。在此文最后一节第八节中他对宋明哲学做出以下判断：

总观以上所引程朱及王阳明之言，则此诸哲学家皆以为（一）天地万物本来一体；（二）人以有私，故本来之一体，乃有间隔而生出物我之对待；（三）吾人须克己去私，以复天地万物一体之境界。朱晦庵、王阳明为宋明哲学二大派之中坚人物，而其所见在大体上竟相同如此。总之宋明诸哲学家，皆以神秘主义底境界为最高境界，而以达到此境界为个人修养之最高成就。^③

他还指出，朱熹欲尽格天下之物，诚未可厚非，但把格物作为达到神秘主义境界的方法，则未见其可；以智识的知识求神秘主义的境界，实乃南辕而北辙。在1931年出版的《中国哲学史》上卷的孟子稿中，他把这篇文章的要点全部纳入其中，以说明孟子的神秘主义倾向。^④

同年，冯友兰还发表了《郭象的哲学》一文，与《人生哲学》论

① 《三松堂学术文集》，第54页。

② 同上书，第56页。

③ 同上书，第58页。

④ 同上书，第178页。

郭象不同,在这篇论文中他肯定郭象的理想人格是神秘主义,^①他说:“我们看斯宾诺莎的《伦理学》,我们开首觉得他的哲学是个实在主义,看到最后,他的实在主义竟为神秘哲学所掩了,他能把实在主义与神秘主义合一。郭象的主义也是如此。我以为这是他们的价值之一。……郭象这一类的道家哲学,虽有神秘主义,但与科学并不冲突。”^②他已经不再回避神秘主义这个概念了。在某种程度上他觉得这个概念相当便利有用。

由上述来看,从20年代中期到后期,冯友兰已经比较充分地掌握了西洋与中国古代的神秘主义哲学,他对中国古代神秘主义的研究是开创性的。他肯定神秘主义的价值,认为可以在不承认唯心论的前提下去达到神秘主义的人生境界。在他对神秘经验的叙述中,我们已经可以或隐或显的看到后来《新理学》和《新原人》中所说的“大全”、“天地境界”的原始根柢和最初萌芽。

三、直觉与不可知

1931年出版的《中国哲学史》上卷,在其第一章绪论中讨论到哲学方法,他说:“凡所谓直觉、顿悟、神秘经验等,虽有甚高的价值,但不必以之混入哲学方法之内。无论科学、哲学,皆系写出或说出之道理,皆必以严刻的理智态度表出之。凡著书立说之人,无不如此。故佛家之最高境界,虽‘不可说不可说’,而有待于证悟,然其‘不可说不可说’者,非是哲学,其以严刻的态度说出之道理,方是所谓佛家哲学也。故谓以直觉为方法,吾人可

^{①②} 《三松堂学术文集》,第80页。

得到一种神秘的经验则可,谓以直觉为方法,吾人可得到一种哲学则不可。……故吾人虽承认直觉等之价值,而不承认其为哲学方法。”^① 实际上,这一段话,最早见于 1924 年出版的《一种人生观》附录《天人损益论序言》。在冯友兰看来,哲学仅仅是指一种理智的言说,因此直觉和神秘经验都不是哲学,不是哲学的方法。但他同时承认,直觉与神秘经验有很高的价值。他似乎认为,哲学是一种求“真”的理智方法,而神秘主义是一种达“善”的特殊途径。^② 30 年后,他在《四十年的回顾》中说:“照这段话看起来,我并没有摆脱柏格森的影响。我并不是从根本上反对直觉、顿悟、神秘经验,我还承认它们有很高的价值,不过认为它们不是一个哲学方法而已。我虽然重视理智,但是实际上是给理智的活动划了一个范围,把它的活动限制在言说的范围之内,这就接近于康德的不可知论。”^③ “这就是企图限制科学方法的应用范围,使它跟神秘主义和平共处。”^④ 《中国哲学史》中他不仅在孟子一章中的附注里重复了《中国哲学中之神秘主义》一文对神秘主义的理解,而且在论庄子的一章中重复了以往对詹姆士论纯粹经验的引述。这使得在《中国哲学史》中对神秘主义的论述成了该书的一个特色。冯友兰后来说:“在《中国哲学史》里,我表面上说对于各家各派,都要有同情的了解,其实,我真正同情的,是客观唯心主义和神秘主义。公孙龙和朱熹都是客观唯心主义的代表人物,都是我所特别表彰赞扬的,孟子和庄子也

① 《中国哲学史》上卷,第 5 页。

② 他在《人生哲学》中也说哲学之目的在求好,科学之目的在求真,《三松堂全集》第一卷,第 352 页。

③ 《三松堂全集》第十四卷,第 185 页。

④ 同上书,第 144 页。

都是神秘主义底代表人物，也都是我所特别赞扬的。我认为他们分别地指出了达到‘神秘境界’的两个方法。”^①

后来冯友兰承认，在《中国哲学史》中，更早在《人生哲学》中，有实用主义的影响，并把这种实用主义的影响归结为不可知论和神秘主义。早在《一个新人生论》中冯友兰就认为：“实用主义的说法，谓科学所能知，不过世界之一方面；科学不过人之理智之产物；而宇宙有多方面；人所用以接近宇宙之本体者，除理智外固有别种官能也，……以所谓道德的意识，及直觉，为能直接接近宇宙本体之官能。”^② 这是指，实用主义认为理智为基础的科学知识是有限的，直觉与神秘主义是理智之外用以接近宇宙本体的方式。在冯友兰的早期著作中常常引用詹姆士的论述，这是他受到实用主义影响的表现之一。他承认，在《人生哲学》的时期，他的思想完全是实用主义的，“在《一种人生观》中，我完全采用了实用主义的道德观点和真理论”^③。由于受实用主义“经验”论的影响，他在《人生哲学》中说：“吾人之经验，乃吾人一切知识之根据，除此之外，吾人更无从得知识也。”^④ 把人的知识看做“调和诸经验的假设”。他后来曾对《人生哲学》的立场这样概括：“世界观上，我采取新实在主义的立场，在认识论上，我采取实用主义的立场。”^⑤ 他还说过：“我曾经相信实用主义，后来又相信新实在论。”^⑥

① 《三松堂全集》第十四卷，第 113 页。

② 《三松堂全集》第一卷，第 509 页。

③ 《三松堂全集》第十四卷，第 178 页。

④ 《三松堂全集》第一卷，第 523 页。

⑤ 《三松堂全集》第十四卷，第 97 页。

⑥ 同上书，第 123 页。

在《中国哲学史》中他对客观的历史和主观的历史作了区分,认为前者指过去的事情本身,后者指历史家所写的记述,而历史家不可能写出跟本然的历史完全相合的历史,他说:“马克斯·斯诺都有言:客观的真实之于写历史者,正如康德所说‘物之自身’之于人的知识。写的历史永远不能与实际的历史相合。”^①冯友兰在后来的自我批判中认为,这种解释历史的不可知论就是受实用主义的影响,他说:“我标榜新实在主义,但我也并不是完全不要实用主义。……唯心主义哲学本来都要倒向不可知论。由于我要保持跟实用主义的联系,所以在我过去的哲学思想中,不可知论的色彩更加浓厚。不可知论之所以留一个‘不可知’的东西,正是为宗教留一个‘禁地’,为神秘主义开一个大门。我过去的哲学思想,也正是最后归结到神秘主义。”^②在《中国哲学史》中他还提出,一个真正的哲学系统必然有一个一以贯之的宗旨,这个宗旨就是作为整个系统基础的哲学家之“见”,由这个“见”而演成此广大的系统。他后来在《过去哲学史工作的自我批判》中说:“我引用实用主义的一个创始人詹姆士的说法,认为‘哲学家各有其“见”(vision),又以其“见”为根本意思,以之适用于各方面’。詹姆士所谓‘见’本来就是一个宗教的名词,宗教家有时有了一种幻觉,就自以为有了一种特别的能力,能与‘神’相交通,因此有常人所不能有的知识。詹姆士用这个名词,使哲学神秘化。我在《中国哲学史》里引用这个名词,也把哲学神秘化。”^③事实上,对詹姆士的“见”的叙述,早见于《人生哲学》的

① 《中国哲学史》,第19页。

② 《三松堂全集》第十四卷,第95页。

③ 同上书,第101页。

绪论。这里所说的神秘的洞见和宗教家的幻觉,无疑也是包含着神秘主义。

四、天地境界

在《中国哲学史》时期以前,冯友兰只是把“神秘主义”作为一个哲学史的类型学概念,神秘主义对他自己的哲学的影响还未表现出来。现在,我们来看“新理学”时期(1937—1945)冯友兰思想中的神秘主义及其变化。

根据冯友兰自己的说法,在写《中国哲学史》的时期,他还处于从实用主义转向新实在论的过程,即认为离开人的意识有独立的客观存在,但那个存在是不可知的。^①但是,在新理学时期,他的基于神秘主义的哲学之“见”有更进一步的发展。用他后来自我批判时期的表述:“后来在《新理学》里,我把这个神秘主义的思想,更加引申,……在《新理学》里,我又称这个‘理世界’为‘无字天书’。我说:‘无字天书,有人能读之,有人不能读之。能读‘无字天书’的人,在‘读’的时候,有一种‘精神境界’、‘仿佛觉已超过经验,超过自己’。这种经验,当然就是宗教式的‘神秘经验’。”^②又说:“《新原人》发挥了我在《中国哲学史》所表现的神秘主义思想,把所谓‘事天’‘乐天’‘同天’说成人的最幸福的境界。”^③冯友兰自己曾说:“总起来说,‘境界说’是新理学的中心思想。”^④而新理学体系中的境界说是整个体系中与

① 《三松堂全集》第十四卷,第187页。

② 同上书,第101—103页。

③ 同上书,第114页。

④ 同上书,第223页。

神秘主义相关的主要部分。

在境界说中与神秘主义有密切关系的主要是“天地境界”说。概括说来,“天地境界”的主要特征就是“自同于大全”,而“大全是不可说底,亦是不可思议、不可了解底”;自同于大全者的境界是超越了一切分别的混沌。^① 由于天地境界中的人自同于大全,我与非我的分别已不存在,所以他感觉到“万物皆备于我”^②。天地境界包括四个阶段:知天、事天、乐天、同天。人如果自觉了解到自己不仅是社会的一部分,而且是宇宙即大全的一部分,这就是知天;知天的人对他的所作所为,自觉地看做是对宇宙所尽的义务,这就是事天;事天的人在其行为和事物中获得了一种超道德的意义,从而产生一种乐,如古人所说的孔颜乐处,有这种乐,叫做乐天。天地境界的最高阶段是同天,冯友兰说:

在天地境界中底人的最高底造诣是,不但觉解其是大全的一部分,而并且自同于大全。如庄子说:“天地者,万物之所一也。得其所一而同焉,则死生终始,将如昼夜,而莫之能滑,而况得丧祸福之所介乎?”得其所一而同焉,即自同于大全也。一个人自同于大全,则“我”与“非我”的分别,对于他即不存在。道家说:“与物冥。”冥者,冥“我”与万物间底分别也。儒家说:“万物皆备于我。”大全是万物之全体,“我”自同于大全,故“万物皆备于我”。此等境界,我们谓之同天。……大全是不可思议底。同于大全的境界,亦是不可思议底。佛家的证真如的境界,道家的得道的境界,照

① 《三松堂全集》第四卷,第 558 页。

② 同上书,第 632 页。

他们的说法,是不可思议底。儒家的最高境界,虽他们未明说,亦是不可思议底。^①

对照《人生哲学》论宗教经验的提法和《中国哲学中之神秘主义》中的提法,《新原人》所说的天地境界无疑地是以神秘主义为其原型的,“天地境界”的定义与“神秘主义”的定义对冯友兰是完全一致的。正惟如此,他明确肯定:“同天的境界,本是所谓神秘主义底。”他又说:“在同天境界中底人,自同于大全。大全是不可思议底,亦不可为了解的对象。在同天境界中底人所有底经验,普通谓之神秘经验,神秘经验有似于纯粹经验。道家常以此二者相混,但实大不相同。神秘经验是不可了解底,其不可了解是超过了解;纯粹经验是无了解底,其无了解是不及了解。”^②冯友兰在这里把纯粹经验说成为自然境界,这一点与早年不同。

那么,天地境界是不是仅仅指神秘经验呢?这又不然。严格地说,神秘经验是瞬间获得的、短暂的,而境界是代表相对持久和稳定的觉悟水平,因此,体验与境界是有所不同的。更应注意的是,神秘经验是依靠反省的直觉来获得的,而天地境界,照冯友兰的强调,是要通过理智的了解即“知天”为基础。从新理学的体系来说,人必须有对理、对真际、对共相、对大全的认识和理解,才能上达至新理学所推崇的同天境界。其中理、气是人对事物作理智分析所得的观念,大全是人对事物作理智的总括得到的观念。^③他说:“理及气的观念,可使人游心于‘物之初’。道体及大全的观念,可使人游心于‘有之全’。这些观念,可使人

① 《三松堂全集》第四卷,第632—635页。

② 同上书,第517页。

③ 《三松堂全集》第五卷,第155页。

知天,事天,乐天,以至于同天。”^① 人若能从理、大全的观点以看事物,一切事物将对他呈现一种新的意义,这种新的意义将使他有一种新的境界,即天地境界。^② “宇宙或大全之理及理世界,以及道体等观念,都是哲学底观念。人有这些哲学底观念,他即可以知天,知天然后可以事天,乐天,最后至于同天。”^③ 所以,大全、同天境界虽然是不可思议的,但仍须通过理智的思议才能达到,他说:

但不可思议者,仍须以思议得之,不可了解者,仍须以了解了解之。以思议得之,然后知其是不可思议底。以了解了解之,然后知其是不可了解底。不可思议底,亦是不可言说底,然欲告人,亦必用言语言说之。不过言说以后,须又说其是不可言说底。有许多哲学底著作,皆是对于不可思议底思议,对于不可言说者底言说。学者必须经过思议,然后可至不可思议底,经过了解,然后可至不可了解底。不可思议底,不可了解底,是思议了解的最高得获。哲学的神秘主义是思议了解的最后底成就,不是与思议了解对立底。^④

这些说法表明,冯友兰一方面坚持以理性的分析与总括为根本的哲学方法,另一方面,则以哲学达到的最高精神境界为神秘主义的境界。对他来说,最高的神秘主义境界必须经由理性的哲学分析才有可能达到,自同于大全的不可思议言说的最高境界

① 《三松堂全集》第五卷,第 159 页。

② 《三松堂全集》第四卷,第 625 页。

③ 同上书,第 627 页。

④ 同上书,第 635 页。

只有通过知性思议和理性了解才能达到。而哲学的理智的分析和综合,只有以达到最高的同天境界为目的才能实现哲学的根本功能。他对理性方法和神秘境界关系的了解,和他早年讲柏格森时主张的分析与直觉关系,有着惊人的一致。只是,早期的冯友兰还未在两者间建立更积极的关联。另一方面,境界的神秘主义与经验的(体验的)神秘主义虽然可以说都是认识论的讲法,并不包括本体论的承诺,但二者的不同在于,体验可能是短暂被动的,而境界是稳定的觉悟态度;体验的神秘主义是纯粹直觉的,而境界的神秘主义强调以理性分析为基础才能达到天地境界。这个分别就是宗教的神秘主义与哲学的神秘主义的区别。

五、负的方法

1948年冯友兰为美国《哲学杂志》的“东方哲学讨论”专栏撰写了《中国哲学与未来世界哲学》一文。在这篇文章中他更强调了作为哲学而不是作为宗教经验的神秘主义在方法论与人生观方面的意义。

在比较中西形上学时,冯友兰举出西方的两个主要传统即柏拉图传统和康德传统,和中国的两个主要传统即儒家传统和道家传统。他特别对康德和道家的哲学进行了比较。在他看来,康德哲学区分了可知与不可知,人能够知的是现象,人所不能知的、不可知的是自在之物。在可知与不可知之间有一个界线,理性没有办法超过这个界线,只能留在界线的此岸。他又认为,道家也区分了可知与不可知,而道家却越过了这一界线,但道家用以越过界线的方法不是使用理性,而是否定理性。道家

在静默中越过界线达到彼岸,由否定理性道家得到了“浑沌之地”。^① 冯友兰把道家的这种方法称之为“形上学的负的方法”。所谓负的方法,是指对于理智所不能描述的界线彼岸的东西,只用语言说它不是什么,而不说它是什么。冯友兰说:“在这里,我们得到真正的神秘主义。从道家和禅宗的观点看,西方哲学中虽有神秘主义,还是不够神秘。西方的神秘主义哲学家大都讲上帝,讲人与上帝合一。但是,上帝既然全知全能,实质上就是一个理智的观念。人只要还有一个或多个理智的观念,就还在‘界线’的此岸。”^② 就是说,人只有彻底否定包括上帝在内的一切理智观念,才能越过界线到达彼岸。不仅如此,冯友兰还提出:

过去 20 年中,我和我的同事,努力于将逻辑分析方法引进中国哲学,使中国哲学更理性主义一些。在我看来,未来世界哲学一定比中国传统哲学更理性主义一些,比西方传统哲学更神秘主义一些。只有理性主义和神秘主义的统一才能造成与整个未来世界相称的哲学。^③

正如贺麟曾经区分作为“经验”的直觉和作为“方法”的直觉一样,^④ 40 年代晚期的冯友兰思想中的神秘主义论说,可区分为作为“境界”的神秘主义和作为“方法”的神秘主义。40 年代冯友兰经历的维也纳派的方法挑战,使得他在这一时期特别注重方法问题,他说的未来哲学比西方传统哲学更神秘一些,就是指

① 《三松堂全集》第十一卷,第 515—516 页。

②③ 同上书,第 517 页。

④ 贺麟:《宋儒的思想方法》,载《近代唯心论简释》,重庆独立出版社 1942 年版,第 92 页。

方法的神秘主义而言,特别是负的方法。在这篇文章中冯友兰也谈到理想人生的问题。他指出,印度哲学主张人达到不可言说、不可思议之境,便与所谓绝对实在同一。在斯宾诺莎哲学中个人与宇宙的同一,被说成为对上帝理智的爱。这些都是神秘主义的。他承认他所讲的天地境界也是如此。

但是冯友兰也同时坚持哲学理性的意义:“天地境界必须看成哲学境界,因为若非通过哲学得到对宇宙的某种理解,就不可能达到天地境界。”^① 神秘主义的同一性境界,“必须由否定理智来完成,因为只有否定理智,人才能实现与不能是理智或理性的对象者同一。可是这个同一就是理智的爱,因为理智的否定本身就是理智的活动。”^② 所以,他认为:“为了消除理性,必须充分运用理性。为什么真正的神秘主义之前必须有真正的理性主义,为什么负的方法必须结合正的方法,道理就在此。”^③

事实上,有理由把上面这篇文章看成 1947 年写成并也在 1948 年出版的《中国哲学简史》(原名 A short History of Chinese Philosophy)的最后一章“中国哲学在现代世界”的进一步发挥。在《中国哲学简史》的这一章中他指出,正的方法试图做出区别,告诉我们它的对象是什么,负的方法试图消除区别,告诉我们它的对象不是什么。他承认,在《新理学》一书所用的方法完全是正的分析的方法,在写完《新理学》之后他开始认识到负的方法也同样重要。^④ 他说:“现在,如果有人要我下哲学的定义,我就会用悖论的方式回答:哲学,特别是形上学,是一门这样的知识,

① 《三松堂全集》第十一卷,第 519 页。

② 同上书,第 520 页。

③ 同上书,第 521 页。

④ 见《中国哲学简史》,北京大学出版社 1985 年版,第 387 页。

在其发展中,最终成为‘不知之知’。如果的确如此,就非用负的方法不可。”^①“负的方法”就是作为方法的神秘主义,“不知之知”就是指作为境界的神秘主义。哲学就是要通过负的方法,来达到那作为终点的“不知之知”。就是说,哲学的最终发展是要达到一种神秘主义。冯友兰的这些思想很可以和海德格尔晚期思想的变化作一比较。

从方法来说,哲学以经验为出发点,但形上学的发展使它最终达到超越经验、超越思议的“某物”。既不可感又不可思者,是超越理智的,人必须用否定理性的方法才能达到它。这种否定的方法就具有神秘主义的性质。冯友兰说:

一个完全的形上学系统,应当始于正的方法,而终于负的方法。如果它不终于负的方法,它就不能达到哲学的最后顶点。但是如果它不始于正的方法,它就缺少作为哲学的实质的清晰思想。神秘主义不是清晰思想的对立面,更不在清晰思想之下。无宁说它在清晰思想之外。它不是反对理性的;它是超越理性的。^②

哲学必须开始于理智的活动,用理性的方法认识共相和大全,用理性的方法说明界线彼岸东西的不可知,最后以负的方法超越理性的限制,以达到那不知之境的顶点。作为哲学顶点的不知之境,就是那“自同于大全”的境界,所以:

哲学上一切伟大的形上学系统,无论它在方法论上是正的还是负的,无一不把自己戴上“神秘主义”的大帽子。

① 《中国哲学简史》,第 387 页。

② 同上书,第 394 页。

负的方法在实质上是神秘主义的方法。但是甚至在柏拉图、亚里士多德、斯宾诺莎那里,正的方法是用得极好了,可是他们的系统的顶点也都有神秘性质。哲学家或在《理想国》里看出“善”的“理念”并且自身与之同一,或在《形上学》里看出“思想思想”的“上帝”并且自身与之同一,或在《伦理学》里看出自己“从永恒的观点看万物”并且享受“上帝理智的爱”,在这些时候,除了静默,他们还能做什么呢?①

由此可见,冯友兰后来自我批判中所说的“我过去的哲学思想,也正是最后归结为神秘主义”,是合乎他自己 40 年代的思想的。

在西方文化中,从新柏拉图主义到中世纪基督教神学中,以上帝观念为基础的基督教神秘主义并不罕见。② 除了宗教神秘主义之外,文艺复兴以后也发展出一些世俗的神秘主义(secular mysticism),又称自然神秘主义(naturalistic mysticism),如哲学史上出现了宇宙神秘主义(cosmic mysticism),其代表即斯宾诺莎的宗教形上学。19 世纪则有叔本华受印度哲学影响而产生的神秘主义。而在中国哲学传统中本来宗教与哲学并无明显分别,超越信仰不占重要地位,所以哲学的神秘主义一直绵延不绝。只是,传统神秘主义完全在心学系统中发展,与理性主义完全对立。③

总起来说,冯友兰对神秘主义的了解包括三个层次,即“体验”的神秘主义、“境界”的神秘主义、“方法”的神秘主义。冯友

① 《中国哲学简史》,第 393—394 页。

② 赵敦华:《基督教哲学 1500 年》,人民出版社 1994 年版,第 195、281、356 页等。

③ 参看陈来:《有无之境》附录《心学传统中的神秘主义》,人民出版社 1991 年版。

兰哲学实际上是一个理性主义与神秘主义结合的体系。这种神秘主义不仅使得冯友兰肯定负的讲形上学的方法,也使他把自同于大全的境界肯定为哲学的目标和人的最高精神境界。与一般的神秘主义所不同的是,冯友兰始终强调的是一种作为哲学境界的神秘主义,而非作为宗教经验的神秘主义;始终强调理智和理性的分析综合是基本的哲学方法,是达到最高精神境界的必由之路;强调逻辑分析与负的方法两者之间的相互补充的关系。尽管在系统的表达方面,神秘主义可能被规定为最终的顶点,但理性主义仍不能被看作是从属性的。在冯友兰的体系里两者并重,缺一不可,这到晚年的《中国哲学史新编》依然如此。更为突出的是,他所理解的神秘主义不是一种短暂的心理体验状态,而是一哲学化了的精神境界,而对这种精神境界的追求,正如冯所说,是中国传统儒道哲学的终极追求。对他来说,哲学的真正功能就是要面对人的生存需要而提供给人一种安心立命的精神境界。这样一种对于哲学的理解,对近代以来哲学、宗教的对立,以及对正在丧失自己在生活世界中意义与位置的“哲学”来说,应有值得参考的价值。

第 四 篇

哲 学 史

冯友兰中国哲学史研究的贡献

在 20 世纪中国学术的发展和建设中,冯友兰的名字是与“中国哲学史”学科的建设与发展不可分割地联系在一起的。他曾用“三史释今古”来概括他的学术贡献。^①“三史”是指《中国哲学史》上下卷(1933)、《中国哲学简史》(1948)、《中国哲学史新编》一至七册(1980—1990)。其中两卷本的《中国哲学史》既是冯友兰个人的成名之作,也是我国近代意义上的中国哲学史学科的奠基之作,在海外及世界各国都有很大影响。

一、典 范

考察冯友兰对中国哲学研究的贡献,必须具有历史的眼光,把他的著作放在各个学术发展的历史时期中加以考察和评价。同时,又应具有学科范式的观照,以了解他的那些在长远发展中具有典范意义的学术贡献。

美国著名的科学史家和科学哲学家托马斯·库恩在其名著《科学革命的结构》中,曾提出“典范”(PARADIGMS,又译“范

^① 《三松堂全集》第十三卷,第 575 页。

式”)的概念,并强调典范在科学发展中的重要作用。他所说的典范是指像亚里士多德、牛顿、爱因斯坦在物理学及物理学某分支学科中所建构的理论。这些典范性的理论的特点是:被某一时代的科学家们作为基本的理论前提,成为这一时期学者公认的权威性著述;在学术界中,这些理论在这一时期的科学家看来,为这个领域的研究界定了合宜的问题及基本的研究方法,使新进者得以遵循,而在此基础上前进;这些理论原则和方法,成为该学科研究者信守的规则和标准。库恩认为所谓科学革命的发生,首要的就是典范的革命,即先前的典范在革命后为另一典范所取代。^① 关于典范,库恩自己还有一通俗的解说:“我所谓的典范,指的是公认的科学成就,在某一段时间内,它对科学社群而言,是研究工作所要解决的问题与解答的范例。”^②

冯友兰的两卷本《中国哲学史》堪称 20 世纪中国学术界中国哲学史研究的“典范性”之作,在冯友兰的《中国哲学史》之前已有了胡适的《中国哲学史大纲》上卷,而后来的学术史发展表明,冯著《中国哲学史》成了本学科公认的典范,胡著《中国哲学史大纲》却没有取得这样的地位,推其原因,首先是方法的不同。冯友兰的《中国哲学史》在方法上具有以下特点:

1. 释古的立场

在《中国哲学史》出版的 30 年代前期,冯友兰对他所使用的方法,有一基本的自觉。他认为,传统的中国史家对于中国文化系统中上古的资料信而无疑,这种立场可称为“信古”。清末以

① 库恩:《科学革命的结构》,程树德等译,台湾远流出版事业股份有限公司 1991 年版,第 53—55、234 页。

② 同上书,第 306 页。

来到五四时代顾颉刚代表的疑古思潮,对古书典籍提出大胆怀疑,认为古书多不可信,这种立场可称为“疑古”。而冯先生则既不像信古派那样尽信古书而无疑,也不像疑古派那样全然推翻古书而不顾。他称自己的方法为“释古”,认为古史及传说虽不可尽信,但有历史根据,可以由之了解古代社会的部分真相。^①又如古书的真伪问题,在信古派不分别古书之真伪;疑古派注重作者与书名是否一致,以为伪书无价值;冯先生的释古思想则认为,某书是否为署名者所作并不重要,伪书虽不能作为其伪冒时代的材料,但却可以是其真实时代的重要材料。^②冯先生多次指出,胡适及其《中国哲学史大纲》就是体现了疑古精神。^③他还认为,如果说历史研究的方法自古代以来,经历了一个正、反、合的过程的话,那么,可以说他在《中国哲学史》中采用的释古方法,就代表了合的阶段。^④

2. 近代的史观

胡适将中国哲学史划分为三个时期:古代哲学、中世哲学、近世哲学,古代指先秦时期,中世指汉代至唐代,近世指宋明清。^⑤与胡适不同,冯友兰不是按照自然历史时期来区分中国哲学发展的历史,而是着眼于社会历史发展阶段的本质。如明清时代在自然时间上与西方近代平行和对应,但明清社会历史发展的性质是前近代的,明清哲学并不能属于“近代”性格的文化,故宋明清哲学都不能划属为近代哲学。基于这种文化观和

① 《三松堂学术文集》,第333—335页。

② 同上书,第332页。

③ 同上书,第287页。

④ 同上书,第332页。

⑤ 胡适:《中国哲学史大纲》卷上,东方出版社1996年版,第4—5页。

社会发展观,冯友兰把先秦到清末的中国哲学史划为两个阶段:第一个阶段是先秦哲学,称为“子学时代”;第二个阶段是汉代至清末的康有为,称为“经学时代”。他认为先秦时代相当于西方的古代,汉至清相当于西方的中世。古代的特色是标新立异、生动活泼,中世的特点是思想统一、权威主义。每一大的阶段都由一种社会大变动所引致的,清朝末年中外交通的大变动已造成了中国第三阶段即近代的开始,但《中国哲学史》并未写第三阶段,因为清末以来尚未有大的哲学体系产生出来。^①

3. 宋学的方法

正如冯友兰在《中国哲学史》自序开宗明义指出的,“吾非历史家,此哲学史对于‘哲学’方面较为注重”^②,这一点也与胡适的书恰成对照。胡适的《中国哲学史大纲》上卷详于文字的考证训诂和历史境况的介绍,对文字所表达的义理体会较浅,把握不切。冯友兰的《中国哲学史》不重文字的训诂考证及相关的历史背景,而特重于哲学义理的了解体会。冯友兰后来说,他的书与胡的书的一个不同,“用中国旧日学术界传统的说法,就是‘汉学’与‘宋学’的不同”^③。哲学史与思想史的基本分际就是,思想史更多地关注思想与时代及社会环境之间的互动,而哲学史则注重思想本身的意义,概念命题的分析,学派、观念的流变传衍。胡适如蔡元培所说更多的是汉学专家^④,冯先生则显示出哲学家的特长。

4. 同情的了解

① 冯友兰:《中国哲学史》下卷第一章。

② 冯友兰:《中国哲学史》上卷,第1页。

③ 《三松堂自序》,第212页。

④ 蔡元培:《中国哲学史大纲(卷上)序》。

陈寅恪在冯友兰《中国哲学史》的审查报告中指出：“凡著中国古代哲学史者，其对于古人之学说，应具了解之同情方可下笔。盖古人著书立说，皆有所为而发，故其所处之环境，所受之背景，非完全明了，则其学说不能评论”，“必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失而无隔阂肤廓之论。”他认为从这个标准来看，“今欲求一中国古代哲学史，能矫附会之恶习，而具了解之同情者，则冯君此作庶几近之”。^① 任继愈先生也指出，冯先生的这种方法比胡适的方法深入了一层。^②

5. 阐明的态度

冯友兰与胡适的中国哲学史著作的不同，不仅有“释古”与“疑古”的不同，而且，在文化观念上，又有“阐明”与“批判”的不同。冯友兰认为，19世纪后半叶以来对新旧文化的理解经历了三个阶段：第一个时期是以旧文化理解新文化，以康有为为代表；第二个时期是用新文化批判旧文化，以陈独秀、胡适为代表。冯先生认为，胡书是五四时代文化批判运动的产物，实际上是一部批判中国哲学的书，并指出胡书对儒家和道家的批判是基于功利主义和实用主义。^③ 第三个时期是注重中国传统文化和西方近代文化的相互阐明，用新文化阐明旧文化。^④ 冯先生认为

① 陈寅恪：《中国哲学史审查报告一》，载冯友兰《中国哲学史》下册。

② 任继愈：《冯友兰先生在中国哲学史领域里的贡献》，载《冯友兰先生纪念文集》，北京大学出版社1993年版，第91页。

③ 《三松堂学术文集》，第287页。

④ 同上书，第289页。

他的书就是重在阐明,陈寅恪也指出“此书作者取西洋哲学观念以阐明紫阳之学,宜其成系统而多新解”^①。金岳霖在《中国哲学史》的审查报告中批评胡适的书像是美国商人所作,也正是指胡适用实用主义批评古代道家哲学。^②

两卷本《中国哲学史》在 30 年代初出版后不久,完全取代了胡适的著作,在很长时期中成了国内使用的标准教科书,随着译本的出现,也成为许多国家中国哲学史教学的主要教材,这都与该书方法的优点是不可分割的。

二、大哲学史

如果说胡适的《中国哲学史大纲》最多只是一个“示范性的科学成果”^③,还未能现实地成为学科共循的典范,那么,冯友兰的《中国哲学史》就确然是 20 世纪中国哲学史研究的典范。这不仅在于该书采取的研究方法,更主要地是它所取得的成就。《中国哲学史》的学术成就和贡献可见于以下几个方面:

1. 确定了中国哲学史教科书体系的代表人物、基本派别

在《中国哲学史》中叙述的中国古代哲学家和学术派别有:先秦:孔子和儒家,墨子和墨家,孟子及孟学,老子 and 老学,庄子和庄学,惠施、公孙龙及辩者,杨朱、尹文、慎到、邹衍等“百家之学”,《墨经》与后期墨家,荀子,韩非与法家,《礼记》,《易传》。汉代:《淮南子》、董仲舒与今文经学,谶纬及象数之学,古文经学与

① 陈寅恪:《中国哲学史审查报告三》,载冯友兰《中国哲学史》下册。

② 金岳霖:《中国哲学史审查报告二》,载冯友兰《中国哲学史》下册。另参见冯友兰《三松堂自序》。

③ 李希腾堡语,见《科学革命的结构》附录,第 305 页。

扬雄、王充。魏晋六朝：何晏、王弼、阮籍、嵇康、《列子·杨朱》、向秀、郭象，僧肇、道生。隋唐：法藏、玄奘、天台、慧能、宗密、韩愈、李翱。宋明：周敦颐、邵雍、张载、二程、朱子、陆九渊、王阳明及心学。清代：清代道学（刘宗周、王夫之、颜李、戴震），康有为、廖平。

在上述内容中，有人、有书、有学、有派。其中有些人物是在冯先生书中第一次被叙述的。两卷本的《中国哲学史》所提出的这些叙述对象，和由此划定的中国哲学史教科书的叙述范围，形成了被后来写中国哲学史的学者遵循的基本框架。在这部书中还提出了一些学术史的概念，如老学、庄学、孟学、后期墨家的概念，称宋明道学为新儒家等，这些概念在以后的学术史研究中显示了强大的生命力。书中有关刘宗周、王夫之、颜李的叙述虽嫌简略，但用以概括他们的“清代道学”的概念还是有意义的。

2. 提出了重要的学术论断和哲学分析

（1）派别

提出法家应分为三派，一重势，一重术，一重法，而由韩非集大成（《中国哲学史》，第389、391页。以下只注页数）；名家应分为两派，一派合同异，以惠施为代表，一派离坚白，以公孙龙为代表，前者重个体，后者重共相（268）；老学与庄学有异，老子重分别，而庄子主张无异无别（215）；佛教中应区分客观唯心论和主观唯心论，华严真心论为客观的唯心论，唯识论为主观的唯心论（749）。以“新儒家”名宋明道学，认为其中有理学、心学两派，理学以程朱为代表，心学以陆王为代表（938）。二程兄弟之学不同，大程为后来心学的先驱，小程为后来理学的先驱（869）。

（2）概念

提出中国哲学中的“天”有五种含义，物质之天、主宰之天、

运命之天、自然之天、义理之天(55)。认为《庄子注》中的“无”即数学上的零(634)。认为公孙龙所说的“指”实即共相(261)。认为理学哲学中的“理”如希腊哲学的“形式”，“气”如希腊哲学的“质料”(875)。认为理学的理是超越的(TRANSCENDENT)，王夫之、戴震的理是内在的(IMMANENT)(995)。

(3) 思想

提出孔子有正名主义；孟子为理想主义；墨子为功利主义；孟子与庄子皆有神秘主义；《墨经》近于唯名论；公孙龙近于新实在论；荀子为唯物论，其宇宙观是自然主义；老子、《易传》的宇宙观亦自然主义；古文经学吸取老易的自然主义，下开王充的自然主义；朱子为新实在主义。

(4) 比较

以早期儒家如希腊智者(76)；以孔子如苏格拉底(77)；以孟子如柏拉图(140)；以荀子如亚里士多德(352)；以墨子如霍布士(133)；认为庄子以理化情，以神秘主义和自然主义合为一体，近于斯宾诺莎(295)；认为汉代象数之学与毕达哥拉斯派相同(551)；以郭象如巴门尼德斯和赫拉克利特(640)；以列子中的快乐主义与施勒尼派及伊壁鸠鲁派相合(630)。

(5) 论断

认为先秦诸子是在王官失守后流为各种职业，由这些职业导引出诸子之学。^① 认为老庄思想与楚人精神有关(217)。认为玄学即当时的道家之学，其所讲的孔子学说已道家化为另一派的经学(603)。王弼发明应物而无累于物的对付情感的方法，影响宋儒(607)。宗密开宋明理学的理气论、心论之先河(798)。

^① 冯友兰：《原儒墨》，《中国哲学史》下册。

邵雍的宇宙发生论受到佛教成住坏空说的影响(849)。张载的宇宙论为一元论,性论则为二元论(862)。朱子所说的理为超时空潜存的共相,无实例时即已在先,理在气先是逻辑上在先,不是时间上在先(906)。朱陆异同,朱主性即理,陆主心即理,朱是新实在论,陆是唯心论(938)。朱王异同,朱子系统中理离心而独存,王阳明系统中无心即无理(956)。清代汉学之义理学表面上反道学,实际上仍是道学之继续(975)。

以上所说,基本上包括了冯友兰《中国哲学史》的“特识”。一个学者在一生的研究中能提出几点这样的特识,就是难得的。而冯先生在他的著作中竟做出了这么多令人称道的贡献,这就更加令人敬佩。不仅如此,上述诸多的提法、观点、分析、定位,至今仍为学术界沿袭或吸取,大部分的分析 and 定位已成为本学科的研究“典范”,突出体现了冯先生的成就。

三、小 史

《中国哲学史》出版于30年代前期,从30年代末到40年代中期,冯友兰完成了他在抗战期间的六部哲学著作,合称“贞元六书”,构成了他的“新理学”体系,这也是40年代中国最完整的现代哲学体系。新理学体系中最重要的是两个部分,一是形上学,一是境界说。

冯友兰思想的一个突出贡献是提出了境界说。他指出,与科学提供给人以积极的知识不同,哲学并不提供给人以积极的知识,哲学的根本任务是使人“安身立命”。哲学的意义就是可以使人提高他的精神境界。

冯友兰认为人总是对宇宙人生有所觉悟和了解,这种觉悟

和了解合称“觉解”。人的觉解也即是他所了解的宇宙人生对于他的意义。人的这种觉解即构成了一个人的精神境界。宇宙及理虽然是客观的,但各人的了解不同,境界是主观的。人的觉解的程度不同,所以境界也有高低不同。大体上人的境界可分为四种:自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。简略说来,自然境界是人对自己的行为没有自觉的境界;功利境界是自觉求利的境界,这个利是私利;道德境界是自觉行义的境界,这个义是公义;天地境界是指人自觉到与整个宇宙合为一体的境界。自然境界没有自觉,宇宙对于他是混沌。天地境界自觉与万物一体,也是混沌,但前者是原始的混沌,后者是后得的更高一级的混沌。一个有天地境界的人对自己的行为和外界的事物,都自觉有一种新的意义和精神之乐,这是一种超道德的精神境界,是四种境界中最高的境界。^①

在新理学体系形成之后,40年代后期冯友兰写了《中国哲学简史》(以下称《简史》)。这本书本是为美国学习中国哲学的人提供一个比较简明的中国哲学史的教本。这部书虽不太长,但正如冯友兰自己所说,“非徒巨著之节略,姓名、学派之清单也。譬犹画图,小景之中,形神自足。非全史在胸,曷克臻此。”^②《简史》一方面反映了新理学的一些思想,另一方面也对中国哲学提出了一些新的看法。他认为,人都有思想,哲学是对思想的思想,即对人生有系统地反思的思想。中国哲学的特点是在哲学中来满足人对超乎现世的要求,在哲学中欣赏了超道德的价值,哲学的功用就是按照一定的哲学去体验超道德的精

① 冯友兰:《新原人·境界》,《三松堂全集》第四卷。

② 冯友兰:《中国哲学简史·自序》,第1页。

神境界。^① 他提出孟子所说的浩然之气即是一种超道德的精神境界；^② 认为庄子所谓的“不知之知”不是原始的无知状态，而是经过了有知阶段以后，由精神的创造达致的一种境界。^③

在《简史》中冯友兰进一步发展了他对中国哲学史的许多看法。他认为孟子是先秦儒家的理想主义一派，荀子是儒家现实主义的一派；^④ 今文学是先秦儒家理想派的继续，古文学是先秦儒家现实派的继续；^⑤ 道家与法家代表了中国思想的两个极端，道家主张个人的绝对自由，法家主张绝对的社会控制。^⑥ 他还提出，《易传》代表了先秦儒家形而上学的最后阶段，《易传》的“道”是宇宙万物各类分别遵循的原理，很像西方哲学中“共相”的观念。^⑦ 在魏晋玄学中，他区分了主理派与主情派，前者如向郭，后者指魏晋风流，如竹林七贤。^⑧

《简史》完全不是大《中国哲学史》的缩写，其书文笔轻畅、深入浅出、哲思敏睿，极富意蕴，是地道的大家手笔，可以说是冯友兰前期哲学史研究的力作。

四、新 编

1949年以后冯友兰进入了他的学术生命的后期。经历了

① 皆见《中国哲学简史》第一章。

② 冯友兰：《中国哲学简史》，第95页。

③ 同上书，第141页。

④ 同上书，第83页。

⑤ 同上书，第243页。

⑥ 同上书，第193页。

⑦ 同上书，第198页。

⑧ 同上书，第253、268页。

多年的风雨曲折之后,他在生命的最后 10 年(1980—1990)完成了七卷本《中国哲学史新编》。早在 40 年代,冯友兰就一直准备重写中国哲学史,^①但 40 年代的冯友兰主要致力于新理学体系的建构。1949 年以后,他重新完全回到中国哲学史的研究,在马克思主义的洗礼中,他撰写了大量的中国哲学史论文,并于 60 年代前期出版了《中国哲学史新编》一、二册。70 年代后期拨乱反正以后,为了清理教条主义的影响,他以 80 余岁高龄,下决心推倒重来,从头开始写《中国哲学史新编》。10 年之后,终于在他逝世前 4 个月,完成了这部历史性的著作。

《新编》与《中国哲学史》在着眼点上有很大的不同,这体现在:第一,一般与特殊(即共相与殊相)的问题在《新编》被作为整个中国哲学发展的基本线索。第二,把考察阐述中国哲学的精神境界作为一个基本着眼点。冯友兰早在 20 年代就很注意神秘主义,30 年代对孟子养气章的注意也显示出对人的精神境界的关注,40 年代他完整提出了四种境界说,并认为哲学的主要作用就是能够提高人的精神境界。《新编》认为中国哲学在这方面对人类有较大贡献,应当特别加以阐扬,因为,在其他文化中超道德的最高境界都是由宗教所提出来的,是以宗教信仰为基础的;而中国文化中由哲学来提高人的精神境界,主张不脱离人的日常生活达到超道德的最高精神境界,这对现代社会有着非常现实的意义。可以看到,《新编》的这两个基本点,也正是“新理学”体系的基本点,表示新理学的思想重新成为他的中国哲学史研究的哲学基础。至少在问题性上是如此。

《新编》的学术贡献可按不同历史时代来叙述。先秦的部

^① 见冯友兰致容希白书,《三松堂学术文集》,第 449 页。

分,《新编》提出了一些与旧著不同的学术见解,如《新编》区分了晋法家与齐法家,并分章加以论述,晋法家包括李悝、申不害等,齐法家的核心是稷下黄老之学,以《管子》的几篇为主要代表。《新编》中指出,黄老之学的要点两个方面,一是治身养生,一是治国,黄老是把“养生”和“治国”看做一个道理。^①《新编》认为《月令》的世界图式与《易传》的宇宙图式不同,前者为阴阳家,讲五行而不讲八卦;后者则讲八卦而不讲五行,汉代宇宙观则将两种宇宙图式结合起来。^②

玄学的部分可以说是“新理学”方法的绝好应用,一方面冯友兰完全以新理学式的逻辑分析方法分析魏晋玄学的有无问题,另一方面用四种境界说把握玄学的精神境界。由此得出的一些新的结论,可以说是《新编》最重要的成果之一。冯友兰认为魏晋玄学可分为三个阶段:第一个阶段是贵无论,以何晏、王弼为代表;第二阶段是崇有论,以裴頠为代表;第三阶段是“无无论”,以郭象为代表。三者之间是一个“肯定—否定—否定之否定”的过程。在这种分析中决定性的环节是郭象的重新把握。^③冯友兰认为,贵无论从有的内涵讲,认为有就是无;崇有论从有的外延讲,有就是天地万物,故有不能是无;郭象则破除了贵无论的本体的无,而保留、肯定、发展了精神境界的无,即玄冥之境。^④玄冥之境是一种混沌的精神境界,但这不是原始的混沌,而是经过辨名析理后达到的高级混沌,是“后得的混沌”。《新

① 《中国哲学史新编》第二册,第198页。

② 同上书,第330页。

③ 《中国哲学史新编》第四册,第40、42页。

④ 同上书,第162页。

编》关于玄学的分析论断充分地体现了对新理学立场的回归。^①

在道学的部分,冯友兰特别着力于提出新的哲学睿见。他认为道学是讲人的学问,可以称为人学。^②他提出,个人既是个体,其中又寓人的共相;个体是主体,他人是客体。共相与殊相、主体与客体的关系,体现了人的矛盾统一;对这种矛盾在哲学上有三种解决的路向。第一种是本体论的路子,如柏拉图,把共相看成本体,而视人的感性欲望为殊相,加以排斥。第二种是认识论的路子,如康德,主体只能通过它自己的形式和范畴才能认识,而主体所认识的只是加上了它自己的形式的东西,对事物本身无法认识。第三种是伦理学的路子,即道学,道学认为殊相与共相不是对立的,殊相可以是共相的实现,共相不能离开殊相而存在,人通过道德行为的积累,就可在殊相中实现共相,达到二者的统一。^③关于道学的发展过程,冯先生提出,道学分为两期,前期中二程是肯定,张载是否定,朱熹是否定的否定。在后期,朱熹是肯定,陆王是否定,王夫之是否定的否定。冯先生认为,在发展中前一阶段作为终点的否定之否定,就是后一阶段作为出发点的肯定。他认为,从整个道学的发展看,王夫之是道学的集大成者。^④

为了阐明道学的精神境界,冯先生对什么是“孔颜乐处”和道学“气象”作了明确的回答。在《新编》第一册绪论中他提出,“中国哲学说,哲学是供人受用的,享受的,学哲学如果不能得到

① 《中国哲学史新编》第四册,第38—40页。

② 《中国哲学史新编》第五册,第11页。

③ 同上书,第12—16页。

④ 同上书,第20页。

一种受用和享受,任凭千言万语,也只是空话,也只是白说”^①。他用传统文化中的“受用”和他自己习用的“精神境界”相互诠释,这是他晚年思想的一个特点。在《新编》中他说:“道学家认为,道学并不是一种知识,而是一种享受品,它不能使人增加知识,而只能予人一种‘受用’。”^②实实在在地有所受用,精神境界就会提高,这种精神境界表现于外,使接触到的人感觉到一种气氛,这就是气象。有很高精神境界的人,他自己也可以有一种感觉,这种感觉是内在的;道学认为有了道学所讲的精神境界的人,他本身所有的感觉是“乐”,乐就是道学给人的一种受用。^③得到了这种乐的人即得到了共相与殊相、主观与客观的统一,亦得到了一种最高的幸福。人一旦在殊相的有限生活中解放出来,就会感到解放和自由的“乐”,这种自由是从有限体验到的无限,是从时间中体验到的永恒。^④

在道学部分提出的最重要的理论的问题,是关于道学的“穷理”问题。冯先生认为在朱子的格物补传中,前段说“即物而穷理”,这是指增进知识;后段说“吾心之全体大用无不明”,这是说提高精神境界。前者是为学,后者是为道。这本来是两回事,而朱熹把“为学”作为“为道”的方法,这就有了矛盾,引起了心学对他的批评。冯先生认为,这其中的问题是道学未能处理好“穷人理”与“穷物理”的关系,穷物理是增加知识,穷人理是提高境界,二者可以统一,但并不是像朱熹讲的穷了物理也就穷了人理,也不是陆九渊讲的只穷人理,而不必穷物理。冯先生认为,人如果

① 《中国哲学史新编》第一册,第28页。

② 《中国哲学史新编》第五册,第121页。

③ 同上书,第122页。

④ 同上书,第15、16页。

有了事天的觉解,把在社会中作的事都看成有事天的意义,则穷物理也就是所以提高精神境界。如果没有这样的理解,即使穷人理也只是道德境界,不是天地境界。在天地境界的意义上,二者不但没有矛盾,而且融为一体。^①冯先生的这个看法比起早年对朱陆异同的理解更进了一步。

冯先生一生作学问的态度,可以用“孜孜不倦,津津有味”八个字来概括。他一生著述达六百余万言。在1949年以后的30年中,他曾饱受批判和压力,经历了人生的种种挫折和痛苦,但他从不悲观。即使在1949—1979年期间,他不仅从未停止哲学的思考,也不曾远离哲学的论争,相反,他从不放弃在哲学上发言的权利,而且正是由他引发了多次的哲学讨论,这使他仍然常常处于哲学活动的中心。他自己对待别人的批评虚心应答,在思想上和研究上力求与日俱进。在他85岁的时候,他仍然决心重写中国哲学史。他每日所思所为,全不离哲学,有客来,必谈哲学,谈所思所得。冯先生不仅是勤于著述,而且在思考和著述中获得极大的乐趣。他在晚年曾说过:“我现在就像一头老黄牛,把已经吃进去的草再吐出来细嚼烂咽,不仅津津有味,简直是其味无穷!其味无穷,其乐也就无穷了,古人所谓乐道,大概就是指此吧。”^②

冯先生是20世纪对中国哲学史研究贡献和影响最大的人,对他所留给我们的学术遗产加以总结,是很有意义的。

① 《中国哲学史新编》第五册,第177—182页。

② 陈来:《默然而观冯友兰》,《读书》1990年第1期。

冯友兰论中国哲学中的情感问题

在冯友兰对中国哲学的了解中,情感的来源和对待情感的方法是一个相当重要的问题。他对这个问题的了解,既是他把握中国哲学精神的重要进路,也影响了他的哲学思想的建构。本章以下的讨论,就是专就此一问题的研究。

一、人生术

1935年3月2日,冯友兰在清华大学讲演,题目为“人生术”。这次讲演是应清华青年会主办的大学问题讨论会之邀,讲演的内容发表于次日的《北平晨报》。

这里的“人生术”是指什么呢?据冯友兰的说明:

人生术者,就是假定人生是为寻求幸福的;那么,怎样才能得到幸福,就是人生术。^①

按照这个说法,冯友兰所说的“人生术”,即是“求人生幸福之方法”。他认为,现代学校所重视的是知识的输入,故人生术的问

^① 《三松堂全集》第十三卷,第123页。

题在现代学校很少谈及,但人生术的问题是中国古代学者谈论甚多的问题。他所列举的古代学者的例子,如:“从前的道学家那种呆板处事,无非在寻求幸福,又论语中的孔子‘乐以忘忧,不知老之将至’,‘一簞食,一瓢饮,……回也不改其乐’,都是他们会讲人生术。”^①照这里所说,他认为孔颜之“乐”,及道学家以各种修养功夫求孔颜之乐,都属于“寻求幸福”。

由此可见,冯友兰真正着意的,并不是一般所说的幸福。如有人以荣华富贵为幸福,有人以高官晋爵为幸福,有人则以拯救万民为幸福,但所有这些都属于外在的幸福,这些幸福所带来的快乐也都是外在的快乐。而冯友兰所说的幸福,其实是指内在的幸福,他所说的乐也是精神境界之乐。

在冯友兰看来,内在的幸福与快乐的获得,关键在于“应付情感”的方法。一个人若能正确地应付自己的情感,就可以获得这种内在的幸福和快乐。所以,这篇以人生术为题的讲演,实际上完全集中在“情感”问题上。他说:

人生术很多,今天只讲一个,就是应付情感的方法。情感包括喜怒哀乐,虽然幸福的整个问题不完全在情感上,可是喜怒都于人生有大关系。如《三国》上三气周瑜,一下子给气死了;《说岳》中的牛皋捉住了金兀术,把金兀术气死,牛皋乐死了。这都是情感的作用。我们怎么对付它,就是现在要讲的。^②

可见,冯友兰所关注的,是如何调控个人的喜怒哀乐的情感,以实现一种内心的幸福。

^{①②} 《三松堂全集》第十三卷,第123页。

在讲演中,冯友兰特别提出庄子对于情感的来源和情感的
作用的了解:

庄子说人之所以有情感,因为人的知识不够,若有充分的知识,则不会有情感。譬如大风天气,使人出去不方便,在大人亦不觉得有什么情感发生。可是小孩子们不能出去,就会很生气,骂天是混蛋。这因为孩子们没有大人知道的多,就较大人受情感的痛苦多。西人斯宾诺莎的伦理学说,情感是人的束缚,若人有完全的知识,就可以把这束缚打破。

《庄子》养生主篇讲此道非常之多:说老子死了,许多人非常悲哀,《庄子》说他们是“遁天背情”,“古之所谓遁天之刑”。他们对于人生性质,没有完全的知识,他们不知道死就是生的结果,所以他们就受了“遁天之刑”,即是悲哀。

庄子是很懂这道理的,他的太太死了,他反鼓盆而歌,惠施曾因此责备他,庄子说,在起初,我心亦莫不惋然,但后来想,世界上原先压根就没有他太太,后来忽然有了,有了又没有了,还是和从前一样;人之生死,正如春秋顺序一样,没有可悲的。庄子之如此,是他以理化情。^①

照这个说法,冯友兰这里所关注的情感现象,主要是指消极、否定的情感情绪。他借庄子的话表示,人不能顺应自然的变化去理解世界与人生,就是“遁天”;人因为遁天而遭受这些消极情感的折磨,就是受“遁天之刑”。另一方面,他认为,情感之发生是由无知所致,而知识有两种,一种是对于自然的知识,如气象;一

① 《三松堂全集》第十三卷,第724页。

种是有关生死穷达的知识,其实是指哲学的了解。缺乏这两种知识,人就会受情感的束缚折磨,而不能解脱。

冯友兰认为,人之所以不能摆脱情感的束缚,主要的原因还不是人不能避免情感的发生,而更在于“心累于物”,即情感发生后,不能为理所化,而累系于物:

王弼等主张人应“应物而无累于物”,说情感是自然的反映,所以不能免除,只要不累于物就够了。《庄子》应帝王亦讲“至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤”。镜之不伤,在其无累于物,但庄子只讲以理化情,对此点未加发挥。宋儒却有很重要的发挥。程明道的《定性书》说:“天地之常,以其心普万物而无心,圣人之常,以其情顺万物而无情。故君子莫若廓然大公,物来而顺应。”宋儒解释此理,常举的例子是颜回的“不贰过”、“不迁怒”,能作到此地步,就是他能廓然大公,物来顺应。如某人和他太太打仗了,一生气连茶碗都摔了,就是因为他未能廓然大公,物来顺应。王阳明说:“七情不可有所著”,著即累,即七情不可有所累。讲《大学》“心有所忧患,则不得其正,心有所忿懣,则不得其正”,他所注重在“所”字,一有所忧患忿懣,即是有了对象的累于物了,即有所苦了。如我们看人打别人嘴巴,我们当时或亦忿懣,但事一过就完了。若有人来打我一个嘴巴,那就不同,我不但现在恨他,甚至什么时候想起来,什么时候恨。就因为我的心有所累,我不能廓然大公,有“我”的存在,不能以“人打我”就像“人打他”的态度处置之。^①

① 《三松堂全集》第十三卷,第725页。

冯友兰认为,庄子近于无情论,而王弼和宋儒的看法则不是无情论。王弼和宋儒都认为人的情感是自然的反映,不可能免除,所以人应当做的,不是无情,不是免除一切情感,而是使七情不要著累于物而伤苦。

冯友兰在讲演中最后指出,七情所以累物的根本原因是在于“有我”。“我”的存在是心有所累、不能廓然大公的根源:

人之有所累于物否,完全在于“有我”与“无我”的存在。以现在的话说,就是客观的态度之有无。廓然大公,的确是对于人生幸福有莫大关系,对于一个人的事业成功,亦很重要。……不能廓然大公,有我之存在,总是战战兢兢,患得患失,结果也很糟。……所以大公无私,无我无己,若在道学家的旗牌下讲起来,很无味,但是它们是对人生幸福有关系的。^①

这是说,决定人生幸福的重要因素之一,是能够作到“无我”,无我才能廓然大公,不累于物,不为外累所伤所苦。换言之,人应当有情而无我,或情顺于物而无我。所以,重要的不是无情,而是无我。

二、动静合一

现在回过头来,追溯这一问题在冯友兰学术思想发展中的脉络和轨迹。

早在《人生哲学》第二章第二节“何为幸福”中,冯友兰指出,

^① 《三松堂全集》第十三卷,第725页。

在庄子看来,“凡物各由其道而得其德,即是凡物皆有其自然之性,苟顺其自然之性,则幸福当下即是”^①。这里所说的“自然”是与“人为”相对的,人为是模仿自然,改造天然,人为境界导致天然境界所享受的幸福丧失。该书的第五章第三节题为“杨朱的人生术”,其中说:

杨朱所认为求幸福之道如此,……吾人只应任情放言,而不顾社会毁誉。……杨朱甚重肉体快乐,其所以如此,或者即由在一切快乐中,肉体快乐最易得到,选取最近快乐,正所以避免苦痛。^②

这些都是他早年论及“人生术”和“求幸福之道”的讨论。

稍后出版的《一个新人生论》的第五节,题为“人生术”,他在其中提出,儒家所讲的“知命”乃是一种人生术。要了解人生术,先须了解“好”。“好”分为两种,一为“内在的好”,一为“手段的好”。“内在的好”,是指事物自身是可欲的,其价值就在事物自身。“手段的好”,是指某些事物本身没有独立的价值,但它们是可以达到内在的好者的手段。冯友兰认为,许多内在的好者必须用手段的好才能达到,而“手段的好”往往干燥无味,故造成人生中的痛苦。如果人们能在主观上把“手段的好”认定为有“内在的好”,人的失望和痛苦就可以减去大半。

冯友兰又认为,中国古人所说的“无所为而为”是以“所为”有“内在的好”;“无所为而为”即以“为”有内在的好。以游戏的态度做事的人,也是以“为”有内在的好,而不是只把游戏当做手

① 《三松堂全集》第一卷,第365页。

② 同上书,第409页。

段。所以,如果我们在生活中将大部分手段都看成有内在的好,就可以“君子无人而不自得焉”,这样人生的痛苦即可减大半。冯友兰把这叫做“解决人生问题的一个方法”^①。由以上可见,冯友兰在《一个新人生论》以前,论及人生术时,虽然还没有真正涉及所谓“应付情感”的问题,但已经把在主观上解除失望痛苦看做寻求幸福的一个重要方法。

1926至1927年,是冯友兰对中国哲学之精神的理解有重大进展的时期。1926年,冯友兰任教于燕京大学时撰文《中国哲学之贡献》,刊于日本《改造》杂志1926年7月号。其中认为,中国哲学中对于有些问题的讨论较西方哲学为详细和圆满,如“动静合一”的探讨。他的这篇文章完全是就中国古代“动静合一”的境界问题加以阐述。

他认为,自先秦的儒家、道家以来,中国哲学家都认为“动静合一”是人生的最高境界,如《系辞》说“寂然不动,感而遂通天下之故”,孟子说“不动心”,庄子说“至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故胜物而不伤”;汉代以后,道家哲学繁荣于魏晋,儒家思想复兴于宋明,玄学、理学都大大发展了“动静合一”的理想,并考究其实践的方法。^②他在这篇文章中,叙述了郭象《庄子注》的思想,认为郭象讲的“诚应不以心,而理自玄符”、“足为物主,而顺时无极”、“以无心玄应,惟感从之”,就是庄子所谓“至人之用心若镜”的意思。又认为,宋元哲学家中说“动静合一”者更多,如程明道在《定性书》中所说“所谓定者,动亦定,静亦定,无将迎,无内外,……圣人之常,以其情顺万物而无情”,以及王阳

① 《三松堂全集》第一卷,第569页。

② 《三松堂全集》第十一卷,第81页。

明所说“随物见形，而明镜曾无留染，所谓情顺万物而无情也”，这些都是关于动静合一境界的叙述。与前节所述对照可知，这里所说的动静合一的境界即是所谓“应付情感”的方法。

冯友兰指出，“至于达到这种境界的方法，除了用知识驾驭感情、驾驭‘我’之外，更无他法。根据现代心理学，情感是依附于心理活动的基调，所谓哀乐都是情感，以知识驾驭情感，不是用外力强抑。我们如果对引起情感的事物有充分的认识，有相当的理解，则情感自然减少。”^①他认为，以知识驾驭情感，即王弼所说“以情从理”（《戏答荀融书》），亦即郭象所说有情者以理遣累。“如果不能以知识驾驭情感，就是庄子所谓‘遁天背情，忘其所受’。如果遁天、背情的话，一定是‘遁天之刑’，即遭受苦恼。如果有能驾驭情感的知识，知道生是‘时’，死是‘顺’，就安时而处顺，哀乐不能入也。能超越哀乐就能得至乐，能超越哀乐，就像解脱了倒悬之苦一样。”^②可见，这里所谓“知识”并不是一般的知识，而是指一种哲学的了解。所以这个时期的冯友兰实际上是用“以知识驾驭情感”来说明应付情感的问题。

冯友兰认为，能以知识驾驭情感的人不一定是无感情，如王弼认为“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也，……五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。”人遇到触发情感的事物，自然会产生感情，“但情感的发动立刻用知识去驾驭它，使之去”，“如此情感不沾滞于胸中，吾人也不会执著”。冯友兰引用程明道“怒时遽忘其怒而观理之是非”，又引王阳明“圣人无善无恶，只是无有作好、无有作恶，不动于气”，认

① 《三松堂全集》第十一卷，第82页。

② 同上书，第83页。

为如果能够做到“情顺万物而无情”，“如此则情感于心如浮云于太空，有而无害”。^①

冯友兰指出，人之所以不能做到情顺万物而无情，原因在于有“我”，人有我则对未来常怀忧虑，对过去常怀追悔，这也就是明道讲的“自私用智”；如果知道“我”为本无，以我合于宇宙，就能内外两忘，廓然大公，一切忧悔、私意、计虑、打算等不复存在。达此境界，无论任何变化，皆不滞留心中，这就是“动静合一”了。他认为“宋明哲学家最无私地注意到了这一点”。可以说，冯友兰对宋明道学的了解和体会正是基于他在情感问题上对道家和玄学的了解。

三、应付感情的方法

在1934年出版的《中国哲学史》下册，冯友兰明确提出了“应付感情的方法”这一概念。

在论述玄学时他指出：

庄学主以理化情，所谓“安时而处顺，哀乐不能入也”。何晏以为圣人无喜怒哀乐，大约即庄子中此说。此说王弼初亦主之，所谓“以情从理者也”。颜渊死，子哭之恸，“安时而处顺”之人，自“理”而观，知“死”为“生”之自然结果，故哀痛之“情”自然无有。此即所谓以理化情也。然人之有情，亦是“自然之性”，有此自然之性，故“不能无哀乐以应物”。……不过圣人之情，虽“应物而无累于物”。庄子云“至人之

^① 《三松堂全集》第十一卷，第84页。

用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤”（应帝王）。“胜物而不伤”，即“应物而无累于物者也”。不过庄学对付情感，不用此方法；而王弼更推广此理之应用，以之对付情感，后来宋儒对付情感之方法，俱同于此。^①

又论二程，其于“阴阳善恶之消长”节乃云：

庄子谓“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤”。道学家亦谓吾人之“用心”应如此。不过道家心所应之物，不包括情感在内。道家应付情感之方法，乃以理化情；能以理化情者，自无情感。道学家主张情感可有，但吾人有情感之时，应以情感为非我有。见可喜可恶之事，圣人亦有喜怒之情感。但非圣人喜怒，乃其事可喜可怒也。惟其如此，故其事既过去，圣人喜怒之情感亦亡。此颜回所以能不迁怒也。若常人则自有其怒，故可怒之事既去，而仍有怒心；见不可怒者亦怒之。此所谓迁怒也。“圣人之常，以其情顺万事而无情。”康节所谓“以物喜物，以物悲物”，与此意同。^②

在论王阳明一章，其第六节为“恶之起源”，引王阳明《传习录》“七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶，但不可有所著”，又引王阳明另一段“忿懣几件，人心怎能无得？只是不可有耳。凡人忿懣，著了一分意思，便怒得过当，非廓然大公之体了。故有所忿懣，便不得其正也。如今于凡忿懣等件，只是个物来顺应，不要著一分意思，便心体廓然大公，得其本体之正了。”

① 《中国哲学史》下册，第 607 页。

② 同上书，第 890 页。

然后冯友兰说明：

所以七情不能有所著者，“盖著了一分意思，便怒得过当，非廓然大公之体”矣。《坛经》谓：“前念著境即烦恼，后念著境即菩提”，有所忿懣，即念著境也。“圣人之喜，以物之当喜；圣人之怒，以物之当怒”；非“有”喜怒，即非有意于为喜怒也。圣人之心如明镜，“廓然而大公，物来而顺应”；当喜者喜之，当怒者怒之，而本体虚明，对于所喜所怒之物，毫无沾滞执著，所以亦不为其所累也。^①

其第七节题“动静合一”，在引用王阳明“随物见形，而明镜曾无留染”之后，冯友兰指出，“若能如此，则虽终日‘有为’，而心常如‘无为’，所谓动静合一者也。”“动静合一乃是真静，绝对的静；动亦定，静亦定，乃是真定，绝对的定；此和程明道《定性书》所说正同。”^②

四、调情理

在完成了《中国哲学史》以后，冯友兰较少使用“动静合一”的说法了，而较多用“对付情感”或“应付情感”的说法。在后来，特别是 50 年代以后，他将此点收摄到“精神境界”的说法来讲。不过，在“贞元六书”时期，这种“应付情感的方法”的讨论，并不在专讲“境界”的《新原人》中，而是在讲生活方法的《新世训》里。

其实这也不足为怪，因为“新世训”的内容，用冯友兰自己的

① 《中国哲学史》下册，第 963 页。

② 同上书，第 966 页。

说法,是论生活方法,也就是“人生术”。同时,我们也不妨作一推测,即《新世训》在前,《新原人》在后,在写《新世训》的时候,冯友兰还未意识到“应付情感”的方法就是精神境界的一个方面。

《新世训》第六篇“调情理”,就应付情感的问题作了全面的论述。他在谈到道家的“以理化情”时指出:“此所说情,即我们现在所谓情感之情;此所谓理,则意义比较复杂,有时指上文所说情或势中所表现底道理,有时指对于此等道理底知识或了解,有时指我们能有此等知识或了解底官能,即我们所谓理智。”^①

他首先叙述了道家对这一问题的看法:道家认为情起于人对事物的不了解,如小儿走路为石头所绊倒,就会大怒而骂此石头,这是因为小儿对于事物的了解不够,因而产生情感。成人虽然比小儿对于事物的了解多,但其了解可能是部分的了解,故有时仍不能无情。只有对宇宙及事物有完全充分的了解,人才能完全无情。故道家是推崇无情的。但这种无情并不是如槁木土块,而是其情为理所化,也就是以理化情。这些讲法与1935年的讲演相同。冯友兰又引用《世说新语》中所说“太上忘情,其下不及情,情之所钟,正在吾辈”,指出,槁木土块的无情是“不及情”,而道家的圣人无情是“太上忘情”。道家认为,对于事物之理有所了解,则对事不起情感,故能不为事物所累;能不为事物所累,也就是对某事“看得破”;看得破,就能沉得住气,因为所谓沉不住气,就是一时为情感所压倒。对于事物之理有了解,故能宽容,因为在这样的了解中,我们对于顺我们的事物不会特别喜爱,对于逆我们的事物,也不会特别怨恨。对于所有的事物都能看得破,便能达到完全的无情。《庄子》德充符篇说“圣人有人之

^① 《三松堂全集》第四卷,第454页。

形,无人之情”,“所谓无情者,不以好恶内伤其身”,以好恶之情而内伤其身,即所谓“刑”,亦即所谓“累”。但不为事所累,并不是不做事,只是做事而不起情感。所以,道家的圣人,是完全无情的人。冯友兰认为,道家的这种理想虽然可能是一种不可企及的理想,“但一个人若能没有无益底情感,则可少受许多累,多作许多事”^①。所以他对道家的这种人生理想是充满同情了解的。

冯友兰接着说,玄学与先秦道家不同,玄学认为,“圣人不是无情,而是有情而不为情所累。道家以有情为累,以无情为无累。王弼以有情而为情所累为累,以有情而不为情所累为无累。”^② 与之相近,宋明道学家也主张圣人有情而不为情所累,宋明道学家的说法虽然并不是取于王弼,但与王弼相同,却是事实。程明道所说的“情顺万物而无情”,其中所说的无情并不是道家的无情,“此所谓‘无情’,是有情而无‘我’。”^③ 冯友兰仍然特别举出王阳明论物来顺应的例子,说:

王阳明《传习录》:“……只是个物来顺应,不要著一分意思,便心体廓然大公,得其本体之正了。且如出外见人相斗,其不是底,我心亦怒。然虽怒,却此心廓然,不曾动些子气。如今怒人,亦得如此,方才是正。”阳明此所举之例甚好。我若见一人无缘无故打别人一个嘴巴,我心中必因此人之恃强欺人而怒。不过此怒没有“我”的成分在内,是没有私意底,因此我的心是廓然大公底,其有怒是“物来顺

① 《三松堂全集》第四卷,第 457 页。

② 同上书,第 464 页。

③ 同上书,第 464 页。

应”，其有情是“情顺万物”。我们说有情而无“我”，正是说此。这样底怒，是很容易消失底，见于此事时有怒，但此事已过，我心中即复归于平静，如太空中虽一时有浮云，但浮云一过，太空仍是空空洞洞底，此即所谓情顺万物“而无情”。如此即是虽有情而不为情所累。^①

与 1935 年的讲演一样，他承袭王阳明的方法，举“见打别人嘴巴”和“被别人打了嘴巴”的生动例子，以便使人了解此理。冯友兰还指出，道家以理化情，以求达到无情；宋明道学家不求无情，主张有情无我，所以宋明道学有道家以理化情的好处，而没有道家以理化情说的困难。

40 年代，冯友兰在西南联大教一年级学生读《新世训》、《新原人》，其教授的方法是要学生看书，然后提出问题，大家讨论。由这个课程的讨论，引出一些公开的讨论，故 1944 年冯友兰发表了《论情感》一文，以回答李文翔、胡绳对《新世训》的批评。他申明，“在《新世训》‘调情理’章中，我的主张是‘有情而不为情所累’不是‘无情’。”又说“我的主张是‘有情无我’”，“有情无我，与有情有我的分别，就是一个公私之分……，有情有我，是为个人而有底喜怒哀乐，是有私底。有情无我，是为国家社会、为正谊、为人道而有底喜怒哀乐，是为公底。”

1947 年，冯友兰到美国教书，1948 年出版《中国哲学小史》，在庄子的一章中，在讨论相对幸福的一节，他重复了 30 年代的讲法，在魏晋玄学的一章中，他把“圣人忘情”说称为“主情派”。最重要的是，他在第二十四章“新儒家：两个派别的开始”中，特

^① 《三松堂全集》第四卷，第 465 页。

立一节“处理情感的方法”，在这一节，他把他在《中国哲学史》完成以后提出的有关应付情感的论述都概括于其中。

五、有情与无情

现在来讨论冯友兰有关中国哲学情感论的叙述中值得进一步讨论的问题。

冯友兰自己就中国哲学的情感问题的讨论曾提出三点，第一，完全无情是好的、应当追求的吗？第二，完全无情是可能的吗？第三，宋明道学与先秦道家所说的区别何在？

就第一点来说，冯友兰认为，道家所说的完全无情是指“忘情”（太上忘情），忘情的心理状态，即庄子所说的“恬愉”二字。据成玄英疏，“恬，静也；愉，乐也”。愉之为乐，与相对于苦的乐，二者不同。愉之乐不是动荡的乐，恬愉是静的乐，这种恬愉的无情是好的，可欲的。这种说法与以前的说法不同，以前冯友兰认为道家就是无情派，而照这里的忘情说，道家追求的是恬愉的心境，这种心境虽然无情，但却有乐。这样一来，就与宋明道学的“乐”很难分别了。

就第二点来说，冯友兰认为，从王弼的观点来看，完全无情是不可能的，所以王弼后来主张应该有情而无累。就第三点来说，冯友兰认为先秦道家主张完全无情，而宋明道学家不主张完全无情，不认为完全无情为好，也不认为完全无情为可能，所以道学家与王弼相近，而与先秦道家不同。冯友兰这个说法的问题，同样在于，在这种讲法中，无法区别玄学和道学的精神境界。

冯友兰叙述道家思想甚精，其论宋明儒学亦极有睿见。但在推崇中国哲学的无情无累说的时候，冯友兰遇到的重要挑战，

应当是这个问题：冯友兰在叙述中国哲学史上的这些论述时，他明显是偏于同情和欣赏无情无累说的。无情无累说的诠释不仅不能说明道家、玄学、道学的分别，更突出的问题是，这种立场很大程度上是把感情主要理解为消极的情感（失望、愤怒、痛苦），那么，应当如何处那些伟大的、积极的感情呢？事实上，在《新世训》的“调情理”中，冯友兰也提到，有人喜欢有强烈的情感，有人认为人的情感可以使人生丰富，恬愉太过单调。胡绳当时也向冯友兰提出，“为什么不能举像‘先天下之忧而忧，后天下之乐而乐’、‘孤臣危泣，孽子堕心’那样博大深厚底感情呢？”^① 对此，冯友兰当时只是简单回答说：“至于先天下而忧乐的感情，正是‘有情而无我’。若其有我，他一定是先天下之乐而乐，后天下之忧而忧。”^② 但是，冯友兰所说的“有情无我”是强调无我，而不是强调有情；他所说的有情也只是“不能无情”罢了，并没有主张、利用积极的情感的意思。这显然是因为，在这里冯友兰只讲无小我的一面，而没有讲有大我的一面，偏于“无”，而未能重视“有”，所以不能提出如何对待积极情感的说明。《新原人》中虽然讲了无私我、有大我，却没有提及像《定性书》所说的境界。

由于冯友兰在《新原人》的境界说中并没有把玄学和道学应付情感的方法作为一种人生的境界，亦由此而受到熊十力的质疑。冯友兰答熊十力书中说：

先生所说“无相之境”，相当于《新原人》所说同天境界，……先生所说无相，《新原人》亦说“在同天境界中人是有所知而又是无知底”。先生说真宰，《新原人》亦说“在天地境界

① 引自《三松堂全集》第五卷，第447页。

② 同上书，第448页。

中底人，是无我而又有我底”，在天地境界中底人自觉他的“我”是宇宙的主宰。先生说“不舍事而未尝有取”，《新原人》亦说，在天地境界中底人“是有为而无为底”。先生若就此诸节观之，或可见吾二人条流之合，于此亦甚多也。^①

熊十力所说的“无相之境”和“不舍事而未尝有取”，其实与前述程明道、王阳明所说的“物来而顺应”、“精顺万物而无情”、“不要著一分意思”是一致的，而冯友兰在《新原人》中确实没有涉及这一点。

冯友兰从早年起，通过对道家、玄学（主要是庄子和郭象）的研究，分两个方面切入精神境界的问题，一个是神秘主义，以万物一体为主题；一个是应付情感，以有情无我为核心。他对宋明道学的理解也是从这里切入的。

10年前，我出版了《有无之境——王阳明哲学的精神》，自以为颇多发明。近来重读冯友兰先生的书，始知许多问题已经被先生在多年前点出，“应付情感”的问题即是其中之一。故将先生的论点叙述如上，以见先生的体会之深和贡献之大。

^① 《三松堂全集》第十四卷，第34页。

《中国哲学史新编》与 冯友兰的终极关怀^①

一、特 识

黄宗羲在《明儒学案》讲到王阳明晚年的学问境界,用了王龙溪的两句话:“所操益熟,所得益化”,我觉得这两句话正可以用来表达冯友兰先生晚年的学问修养。

自 1980 年以后,冯先生的主要工作是撰写他的《中国哲学史新编》(以下简称《新编》),《新编》体现了冯先生近年的思想。“新编”是对旧著而言,故要了解《新编》,不能不涉及到他的旧著《中国哲学史》。众所周知,冯先生有几种享誉学界的关于中国哲学史的著作,30 年代初写成的两卷本《中国哲学史》,他自己习称为“大哲学史”,此外有商务印书馆出版的《中国哲学小史》,和原在美国用英文出版、近由北京大学出版社出版的中文译本《中国哲学简史》。到目前为止,有关中国哲学史的著作,海内外学术界影响最“大”的,仍是冯先生这一部“大哲学史”。晚近有

① 本章成文甚早,曾在刊物上发表。因其中往往提及成文的时间,故收入本书时作了一些修改。

学者批评冯先生此书不过是大量引经据典和被动式的注释,与西方学者哲学思辨的工夫相差太远,这种评论显然是不公允的。因为冯先生此书,正如书名所表示的,乃是一部哲学史著作,而不是哲学论著,读过《贞元六书》的人是不应该以“过重引述经典”来评判冯先生的哲学著作的。而且,与写西洋哲学史不同,有著作经验的人都会了解,用中文著写中国哲学史,必须引述经典的古汉语原文,尔后再加说明阐释,这已是一条不成文之通例,不足为此类著述之病。

《中国哲学史》出版时,陈寅恪先生曾作审查报告,有言:“此书作者取西洋哲学观念,以阐明紫阳之学,宜其成系统而多新解。”近几十年,学界每批评冯先生用新实在论讲程朱理学,其实,冯先生当初在美国学的若不是新实在论,而是实用主义或别的什么西方近代哲学,他是否能写出这样一部影响深远的《中国哲学史》来,是值得怀疑的。新实在论注重的共相殊相、一般特殊的问题,确实是古今中西哲学共有的基本问题,不管新实在论的解答正确或者不正确,冯先生由此入手,深造自得,才能使他“统之有宗”、“会之有元”,在哲学上实有所见而自成一家,而程朱理学,在哲学上也确有与新实在论相通之处,所以,冯先生从新实在论的立场所阐发的程朱理学的哲学见解,还是相当深刻的。

关于《中国哲学史》一书的“特识”,冯先生后来在《三松堂自序》中这样说:“就我的《中国哲学史》这部书的内容来说,有两点我可以引以自豪,第一点是,向来的人都认为先秦的名家就是名学,其主要的辩论就是‘合同异、离坚白’,认为这无非都是一些强辞夺理的诡辩,战国时论及辩者之学,皆总称其学为‘坚白同异’之辩,此乃笼统言之,我认为其实辩者之中分二派,一派主张

合同异，一派主张离坚白，前者以惠施为首领，后者以公孙龙为首领。第二点是，程颢和程颐两兄弟，后来的研究者都以为，他们的哲学思想是完全一致的，统称为‘程门’，朱熹引用他们的话，往往都统称‘程子曰’，不分别哪个程子，我认为他们的思想是不同的，故本书谓明道乃以后心学之先驱，而伊川乃以后理学之先驱也。这两点我以为都是发先人之所未发，而后来也不能改变的。”冯先生此说是太过谦虚了，其实，从学术上看，在上述两点而外，不但《中国哲学史》的基本结构、人物、条理为此后写中国哲学史的学者所继承，书中的诸多观点和提法，如孔子的正名主义，墨子的功利主义，孟子的理想主义，老庄的楚人精神，法家的三种派别、王充的自然主义，《列子》的唯物主义，以及程朱异同，朱陆异同，朱王异同，佛教的主观唯心论与客观唯心论等，也都是“发先人之所未发，后来也不能改变的”，至今仍为学术界沿袭或吸取。其中大部分的分析 and 定位已成了本学科的“典范”，美国和日本的不少大学至今仍以此书为基本教本，这是与它的多方面的成就分不开的。

二、可怪之论

说到《新编》可能会有人问，用冯先生以前常爱用的“瓶”、“酒”的说法，到底是“旧瓶装新酒”，还是“新瓶装旧酒”，或是“新瓶装新酒”？就冯先生的主观想法来看，他是想尽量吸取马克思主义的哲学方法来考察分析中国古代哲学的内容和发展，因而在形式方面大量采用了从黑格尔到马克思的概念范畴，就这点来说，“新瓶”是可以肯定的，至于瓶中之酒，就不能简单地说是新是旧了。

在我看来,与旧著相比,从大的方面说,《新编》有两点突出,并构成了与原来的“大哲学史”不同的特色。第一是一般和特殊的问题作了基本线索,冯先生认为,两千多年的中国古代哲学的历史,有一根本的线索贯穿其中,这就是共相和殊相、一般和特殊的关系问题。冯先生常说,“这是一个真正的哲学问题,先秦儒家讲的正名,道家讲的有无,名家讲的名实,归根到底都是这个问题,玄学所讲的有无,道学所讲的理事,归根到底也都是这个问题。”旧著只是在伊川朱子两章中讲到这个问题,没有贯穿到整个中国哲学史,冯先生认为这次写《新编》这一点看得更清楚了。第二是把考察阐述中国哲学的精神境界作为一个基本着眼点。冯先生认为,哲学的作用主要就是能够提高人的精神境界,中国哲学在这方面对人类文明有较大贡献,所以应当特别加以阐扬。举例来说,冯先生谈到玄学的“体无”时强调这代表了一种混沌的精神境界。没有经过分别的,自然而有的混沌可称为“原始的混沌”,经过分别之后而达到无分别乃是高一级的混沌,可称为“后得的混沌”。诗人乐草木之无知,羡儿童之天真,其实草木并不知其无知,儿童也不知道他们是天真。“原始”与“后得”的区别,就在有自觉和无自觉,玄学代表的就是自觉的无区别、无计较的精神境界,这样的精神境界,也就是道家所说的“逍遥”、“玄冥”。可是有这样境界的人,并不需要脱离人伦日用,对于外物也不是没有反应,所以从玄学一转,就是道学的“即其所居之位,乐其日用之常”,“物来而顺应,廓然而大公”。

“大哲学史”写在 20 世纪 30 年代初,而“新理学”的体系形成之后,冯先生对共相殊相的问题在哲学及哲学史上的意义,更有自觉的重视,就这一点说,《新编》重视共相殊相,与冯先生 40 年代的思想,是有一脉相承之联系。在《新原人》中也讨论过人

的四种精神境界,不过,我自己的感觉是,《新原人》以“天地境界”为最高,虽然说来是如此,但似终有一间未达,并有说得过高处,未如《新编》论玄学和道学的境界透彻圆融。我以为这是由于40年来,冯先生自己的精神境界与日俱进,屡经磨难而更臻于圆达,如元好问所谓“亲到长安”者,因为他对这些精神境界有真“受用”,所以说出便与人不同。有一次冯先生对我说:“参前倚衡,‘仰之弥高,钻之弥坚,瞻之在前,忽焉在后’,这是说的孔子的精神境界啊。”冯先生说的话和当时说话的神情给我印象甚深,我认为他对这些精神境界,确实是有真体会。

所以,从这两个基本点来说,就难以用新酒旧酒截然分开来说了。如果说新,“新”与“旧”也有联系;说旧,“旧”的也有了“新”的发展。从前朱子和陆子寿诗有两句,“旧学商量加邃密,新知培养转深沉”,从这方面看冯先生,也可以说“旧学”益密,“新知”益深。

冯先生在《三松堂自序》之序中他说自己“已届耄耋,耳目丧其聪明,为书几不成字”。海外朋友常有冯先生晚年是否已经糊涂的疑问,其实不然。就以冯先生晚年的情况说,据医生讲,自1986年视力大减之后,脑力更见增益。我帮助冯先生作《新编》,对冯先生思想之敏捷,每感惊讶,现举几例来说明。

在写《新编》的过程中,冯先生每创新意,不落旧套。写魏晋玄学时他说:“我有一想法,王弼是贵无论,裴颢是崇有论,郭象是无无论,贵无论是‘肯定’,崇有论是‘否定’,郭象的无无论是‘否定之否定’,这与黑格尔的正、反、合正好相通。”冯先生发明了“无无论”一词讲郭象,又提出郭象对贵无、崇有作了“扬弃”,破除了宗极的无,但不否定境界的无,这样一来,就把玄学从纵到横重新贯穿起来了。冯先生很注意每一大的时期的哲学发展

的线索,写到宋明时他又提出:“道学可分为两期。从前期看,二程讲理是肯定,张载讲气是否定,朱子是否定之否定。到了道学的后一阶段,前一阶段的‘否定的否定’就成了后一阶段开始的肯定,因此阳明是朱子的否定,王船山是否定的否定。”照冯先生这个说法,王船山不但是朱子的否定之否定,即更高程度的肯定,而是整个宋明道学发展的集大成者,这与时论视船山为反道学唯心论的唯物主义大师的观点,相去太远;而他对“肯定”/“否定”发展关系的看法,也与一般的辩证法家大不相同。冯先生说,这在许多人看来,可能是可怪之论。

冯先生虽年过九旬,哲学思维却一天也没有停止过。正如古人所谓“志道精思,未始须臾息,亦未始须臾忘也。”他常常语出惊人,提出与时论有所不同的种种“新意”,他每戏称之为“非常可怪之论”,前边说的就是个例子。宋明的一册快要写完的时候,一日他又对我说:“我近来又有一个想法,也可以说是非常可怪之论,就是毛泽东的哲学实际上也是接着中国古典哲学讲的。”一般人都认为毛的思想乃是马克思主义的中国化,但他们理解的中国化,是指在实践中与中国的具体国情相结合。照冯先生看,这个“化”不可能与中国哲学的传统没有关系。冯先生说:“从孔子到王船山,中国哲学有个基本问题,就是一般和特殊的问题。到了王船山,给了一个解决,解决的方法是‘理在事中’,毛的《矛盾论》、《实践论》讲矛盾的普遍性即寓于特殊性之中,其思想归结起来是‘一般寓于特殊之中’,这个寓字从前人不常用,而这个思想也就是‘理在事中’,所谓实事求是,就是在事上求理。”找出这个联系,冯先生颇满意,他说:“《西厢记》中红娘有一句唱调,说‘是几时孟光接了梁鸿案’,这么一来,毛的思想和中国古代哲学讨论的问题就接上了。”

《新编》写到清近代的时候,冯先生又有了一个“非常可怪之论”。他说:“时人称许太平天国,贬骂曾国藩,可是从中国近代史的主题来说,洪秀全要学习并搬到中国的,是以小农平均主义为基础的西方中世纪的神权政治。中国当时需要的是西方的近代化,所以洪秀全的理想若真实现,中国就要倒退。这样一来,自然就把他的对立面曾国藩抬高了。曾国藩主观上是如何是一回事,但客观上看,他打败了太平天国是阻止了中国的一次倒退。不过曾推行一套以政代工的方针违背了西方国家近代化以商代工的自然道路,又延迟了近代化。”冯先生对曾、洪的评价与几十年来近代史学界的流行观点,完全相反,学术界对此自然有不同的反应。

1988年我从美国回来后,冯先生对我谈《新编》的进展情况,他说:“我又有几个‘非常可怪之论’。照马克思本来的想法,以蒸汽机为代表的第一次产业革命,使生产力发生了巨大的发展,产生了资本主义。照这个道理说,能够取代资本主义的新的社会制度和生产关系,只有在另一次在广度、深度上与第一次产业革命类似的新产业革命出现之后才能出现,也就是说那个时候才能有真正的社会主义。另一点是,几十年来赞美农民政权等贵贱、均贫富,其实封建社会里的农民并不代表新的生产关系。农民起义成功,建立的还是旧的生产关系和等级制度,所以‘农民政权’是没有的。这是因为农民是封建社会里地主阶级的对立面,是这个生产关系的内在的一部分,他没有办法提出新的生产关系来。由此引出一,现在计算机和超导材料的发展,也许会造成一个大的产业革命,那个时候可能会有新的生产关系出现,以适合生产力的发展。”以上所举数条,不过是借此使人一窥冯先生晚年思想之活跃,这些观点人们可以因为他受黑格尔、

马克思影响太大而不同意,但由此可见冯先生的哲学思维确乎未尝一日而中断。他的思想,一方面总是充分利用既有的一切形式,扣紧时代的课题,另一方面也从内容上作各种积极的转化。

三、道学气象

1987年我写的一篇文章中,曾以“道学气象”论冯先生。我还说,冯先生气象最近于程明道,不过什么是我所了解的明道气象,则语焉而未详。冯先生一向最为推崇程明道《秋日》诗:“闲来无事不从容,睡觉东窗日已红。万物静观皆自得,四时佳兴与人同。道通天地有形外,思入风云变态中。富贵不淫贫贱乐,男儿到此是豪雄。”平时闲居亦常讽咏。我想冯先生所以喜欢这首诗,从精神境界来说,是因为他对“从容”、“自得”有真受用。他的宽裕温平,和易怡悦,从容自得的气象,充分体现了他的精神境界,他的气象正如古人所说“纯粹如精金,温润如良玉,宽而有制,和而不流”,“视其色,如春阳之温,听其言,如时雨之润”。在我的了解中,明道与冯先生互相辉映,充养完粹,神定气和,动静端详,闲泰自然,未尝有忿厉之容。冯先生乐易和粹的气象,是我所了解的明道气象的具体表现。近人论冯先生学问,皆知《新理学》是“接着”伊川讲的。殊少知其气象境界尤近于明道。人之学问与气象不可离,这是中国传统文化的一个特点,也是一个优点。陈白沙曾言“学者须理会气象”。所以我常想,儒学在中国不得复兴,只讲生命进动,缺乏涵养气象一节,大概也是一个原因吧。

1986年我赴哈佛访问研究,行前到医院看望正在住院的冯

先生,当时第五册只剩下王船山未写完。冯先生说,可惜《新编》的写作没法得到你的帮助了。1988年我回国后,见冯先生身体大体上与前二年相近,只是目力大退。我赴美前,冯先生偶尔还可以戴上眼镜把书拿到眼睛前边看,现在已不能看书。有客来访,可以看得一个轮廓,但不能分辨。不过倒也由此省去了摘戴眼镜的麻烦。1985年,有一次杜维明教授携太太若山(Rossane)及不满两岁的儿子在冯先生家作客,冯先生竟问杜太太:“你是四川人吧。”这固然可以表现出杜太太的中国话已可以“以假乱真”,也说明冯先生“耳目失其聪明”的程度。人人老境,常有慈幼之心,从前冯先生几次对我提起:“杜维明的那个小孩很好玩。”1988年我从哈佛回来,他又说起:杜维明那个小孩很好玩。

冯先生说话,从容平缓,但不乏风趣诙谐。1988年哥伦比亚大学的朱荣贵博士忽到北大,我陪他去访冯先生,谈话间说到台湾中央研究院现在有多少院士,朱荣贵说:“台湾现在不会承认您是院士了。”冯先生笑道:“那是当然,开除院籍!”

冯先生常对我说,有那么一个客观的道理,古今中西的人都可能有所见,即使讲的相同,也不必是抄袭,因为本来就有那么一个客观的道理。我曾问他,写“贞元六书”时有没有继承儒学传统的意思,冯先生说:“当时是有这个意思,不过现在并没有这个意思了,因为儒家也好,道家也好,这个界限对我来说已经打通了。我现在觉得好东西都是通的,康德和禅宗也是通的。”冯先生还说:“我现在就像一头老黄牛,懒洋洋地卧在那里,把已经吃进去的草再吐出来细嚼烂咽,不仅津津有味,简直是其味无穷!其味无穷,其乐也无穷了。古人所谓乐道,大概就是指此吧!”

我帮冯先生写《新编》曾有好几年,工作的性质我在另一篇

文章已经谈过(见《当代》十九期《十年道问学》)。冯先生总是以为我很懂哲学的,所以希望我常去谈谈,其实我根本是似懂非懂。冯先生每每给我许多特别的启发,使我得益极大。每当冯先生“津津有味”地谈说他的种种思考所得时,我便坐在对面默然而“观”,这种“观”并非现在人所说的看,而是从中体会,体会一个真正的哲学家,一个真正的“中国特色”的学者怎么思考,体会他对这个宇宙、这个世界所抱的态度。数年之中,所闻所观者,不为不详。然终觉未能得其达者大者。噫!语曰“仰之弥高,钻之弥坚”,先生其此人也欤!

四、终极关怀

1983年,这一年冯友兰先生与金岳霖先生都到了八十八岁,冯先生题联一副,贺金先生寿,这上联是“何止于米相期以茶”,下联是“论高白马道超青牛”。“米”字可分解为八十八,故八十八岁有称为“米寿”的。“茶”字可分解为廿和八十八,故一百〇八岁称为“茶寿”。上联表示祝贺,并以茶寿相期;下联是指金先生的学问。公孙龙著有《白马论》,“论高白马”是说金先生逻辑分析的水平高于公孙龙。青牛指老子,金先生有《论道》一书,这是中国现代哲学中的一部著名形上学著作。“道超青牛”是推称金先生此书可与《老子》相媲美。

冯先生又以“何止于米相期以茶”为上联,更作下联“心怀四化意寄三松”,以为自寿,并把这副对联挂在书房的东墙上。在下联中,“心怀四化”是清楚的,表明冯先生对祖国现代化事业的关注。“意寄三松”,冯先生在北大燕南园的居所名为“三松堂”,这点至少读过《三松堂自序》的人多已耳熟能详;至于冯先生所

寄何“意”，在这副对联里没有说，照外人理解，容易想到这可能是冯先生晚年优游涵泳于燕闲之中的写照。

1988年春夏间，自海外还家，去看冯先生，与冯先生相别已近二年。冯先生见了我，稍事寒暄，即问我是否还愿意给他的写作《新编》帮点忙，得到我的肯定答复后，冯先生很高兴，说：“我近来换了一副对联。”我顺冯先生的手看去，果然，东墙上的对联已经换了一副新的。这对联是：

阐旧邦以辅新命

极高明而道中庸

这副对联是1988年2月写的，直到冯先生逝世，一直挂在书房。就这副对联来说，它的上联出典于《诗经》，其下联则取自《中庸》的成句。根据冯先生一贯以“极高明而道中庸”为中国哲学精神的思想，我想冯先生可能是根据“极高明而道中庸”来作的上联。

关于这副对联，冯先生自己说过：“上联说的是我的哲学史工作的意义，下联说的是我的自我修养的目标，这两句话，是我的自勉之辞。”这副对联的两句话与冯先生学术思想的关联，了解冯先生的人或研究冯先生的人一看便知，而这种联系对于一般人来说，就不见得是一目了然了。

“旧邦”、“新命”出于《诗经·大雅》“周虽旧邦，其命维新”。1980年冯先生在《中国哲学史新编》第一册自序里说：“在解放之后，我时常想：在世界上中国是文明古国之一，其他古国，现在大部分都衰微了，中国还继续存在，不但继续存在，而且还进入了社会主义社会。中国是古而又新的国家。《诗经》上有句诗说：‘周虽旧邦，其命维新’。旧邦新命，是现代中国的特点。我

要把这个特点发扬起来。”“对于中国哲学和中国文化，我还自以为有点理解，有点体会，值此旧邦新命之际，我应该把我的一点理解和体会写出来。”1982年后，冯先生在接受哥伦比亚大学赠与他名誉文学博士的仪式中致答辞，在答辞的结尾他说：“我经常想起儒家经典《诗经》中的两句话：‘周虽旧邦，其命维新。’就现在来说，中国就是旧邦而有新命。新命就是现代化，我的努力是保持旧邦的同一性和个性，而又同时促进实现新命。”这段话可以看做“阐旧邦以辅新命”的一个最好的注脚。“阐旧邦”不再是30年代《中国哲学史》的“释古”，这个“阐”是写出他对中国文化和中国哲学的体会，以便使新时代中的中国能够保持文化上的同一性(identity)。同时，这个“阐”又是为了促进新命的实现，冯先生明确指出，所谓“新命”就是现代化。旧联中的“心怀四化”指的也就是这个现代化的“新命”。

上联写的是冯先生晚年(1980—1990)学术工作的目标和宗旨，下联则是冯先生一生追求达到的精神境界。《中庸》说：“尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。”冯先生平生最推崇“极高明而道中庸”一句，虽然他所谓“极高明而道中庸”不必与《中庸》的原意相同。冯先生在“贞元六书”中最重要的著作《新原道》中提出，中国哲学主流的传统，就是“极高明而道中庸”。冯先生认为，西方的基督教文化和东方的印度文化中都讲到极高的境界，但其境界与一般人的日常生活不相容，冯先生说这种哲学的境界指向“出世”，因而是“极高明而不道中庸”。而另一些哲学，论政治、说道德，却讲不到最高境界，冯先生说这种哲学即普通所谓“世间”哲学，是“道中庸而不极高明”。在中国哲学中，人们日常的社会生活称为“人伦日用”，冯先生说：“中国哲学有一个主要的传统，有一个思想的主流。这个传统就是求

一种最高底境界。这种境界是最高底,但又不离乎人伦日用底。这种境界,就是即世间而出世间底。这种境界以及这种哲学,我们说它是‘极高明而道中庸’。”所以冯先生所谓“极高明而道中庸”,高明是指最高的精神境界,中庸是指这种精神境界的实现并不离乎人伦日用,冯先生认为这是中国哲学的传统,是中国哲学的精神。

“极高明而道中庸”的“而”字表示高明与中庸不可离,有高明而无中庸,就流于虚;有中庸而无高明,便失于俗。至于“高明”是一种什么具体境界,这句话并无表示。但就冯先生自己的了解来说,他所追求的高明境界与耶、佛、老不同,这个境界用《新原人》的话,就是“天地境界”,宋儒程明道说:“廓然而大公,物来而顺应。”就表示了这种境界。“廓然大公”就是“仁者浑然与物同体”,“物来顺应”就是“无心以顺有”。这个境界是冯先生所了解的“极高明而道中庸”境界的具体涵义。

大体上说,在这副对联中,上联说学问,下联论境界,或问:此联可为冯老一生之概括乎?答曰:不尽然也。冯先生的哲学工作,从来都是时代的产物,与时代和民族的命运息息相关,但不同时代冯先生给自己提出的目标和宗旨有所不同,《新理学》的自序说:“以期对于当前之大时代,即有涓埃之贡献。”《新世训》自序也说:“我国家民族方建震古铄今之大业,譬之筑室。此三书者,或能为其壁间一砖一石欤?”然而,哲学家之贡献的性质必定与奋斗的将士、劳作的工农不同,冯先生当时自己所了解的他的工作的意义是什么呢?《新原人》的自序中对此有明白的表示:“‘为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平’,此哲学家所自应期许者也。况我国家民族,值贞元之会,当继绝之交,通天之际,达古今之变,明内圣外王之道者,岂可不尽所

欲言,以为我国家致太平,我亿兆安心立命之用乎?虽不能至,心向往之。”这表明冯先生 40 年代时对于他的工作的意义有明确的自觉,这就是,他作为哲学家对民族大业的“涓埃贡献”是从哲学的高度探讨国家治平的方向和为国民提供安心立命的资源。到了“贞元六书”的后期,冯先生越来越意识到,就哲学工作自身的特殊性质来说,他的工作总体上有一个特点,即“继开”。“继”是继承中国哲学的传统和精神,“开”是把中国哲学发展为一个新的阶段,也就是继往开来。冯先生把他的“新理学”体系说成“新统”,表示他认为自己构建了一个适应时代的新哲学。由此可见,就冯先生的自我期许来说,40 年代他是要“安身心以致太平”、“继往圣而开新统”,因而“阐旧邦以辅新命”是不适于 40 年代的冯先生的。因为 40 年代的冯先生并不是努力诠释中国古典哲学,而是着意完成一个新的体系、新的哲学。

文革后的冯先生对自己的期许不再有张载四句的“四为”气概。这是十分自然的,冯先生这时“心向往之”的,就学术来说,就是“阐旧邦以辅新命”,但冯先生并不企图为现代化的中国提供一套正统哲学,像 40 年代他曾做的那样。这一次,他给自己提出的任务是“准备”,而不是“建构”。他说:“通观中国历史,每当国家完成统一、建立了强而有力的中央政府,各族人民和睦相处的时候,随后就会出现一个新的包括自然、社会、个人生活各方面的广泛哲学体系,作为当时社会结构的理论基础和时代精神的内容。”“中国今天也需要一个包括新文明各方面的广泛哲学体系,作为国家的指针。”冯先生并不认为自己应构造这个中国今天所需的哲学体系,他只希望“为这个广泛的哲学体系准备材料、铺设道路。”也就是说,在他看来,中国需要这样一个哲学体系,但这一体系即适应建设具有中国特色的社会主义现代化

的体系还未产生或还未完成。他提出：“马克思主义有三个来源，其一就是德国古典哲学。为现代中国服务的包括各方面的广泛哲学体系，会需要中国古典哲学作为它的来源之一吗？我看，它会需要的。”冯先生认为他为“新命”所能作的，不是为中国哲学的发展定基调，也不是为中国哲学的发展预制部件，而是为中国哲学的发展提供营养品。所以《中国哲学史新编》的意义，不仅是哲学史的，也是哲学的，冯先生说：“它应当不仅是过去的历史的叙述，而且是未来的哲学的营养”，“我所能做的事就是把中国古典哲学中的有永久价值的东西，阐发出来，以作为中国哲学发展的养料，看它是否可以作为中国哲学发展的一个来源。”这些话可以说是冯先生“阐旧邦以辅新命”的具体解释。“意寄三松”的意也就是对联这两句话的意思。

“阐旧辅新”这副对联要表达的意思如上说。冯先生称这两句是“自勉之辞”，固然不错。在这个意义上，用《三松堂自序》的话来说，就是“明志”了。而在我看来，其意义尚不止于此。事实上，“周虽旧邦，其命维新”可以说是冯先生学术生命的根本动力，是一个对于他具有终极性的文化信念。在这个意义上，用田立克(Paul Tillich)的话来说，这句话及它引发的文化信念，构成了冯先生的“终极关怀”(Ultimate concern)。这副对联正是体现了冯先生终极关怀的状态。田立克的“终极关怀”本是以基督宗教为基础提出来的，但中国文化和中国知识分子并没有对终极者的强烈的超越信仰。从古典儒学到宋明儒学以及“新理学”都显示出，对民族和文化的眷注是对中国知识阶层具有终极意义的关切。在这一意义上，冯先生的文化活动及其对联，为研究人文主义文化中终极关怀的性质，提供了一个难得的例证。

我自己还有一种感觉，这副对联写于冯先生双目失明前不

久,它不只是为了自励铭省,事实上也是冯先生对自己晚年的一个总结。冯先生逝世后我原作一副挽联,可是临到告别遗体的那个上午,我突然想到,“阐旧邦以辅新命,极高明而道中庸”,冯先生的这副对联才是他最后十年生活活动的最好写照。上联讲学术,下联讲境界,合而观之,正是一个中国特色的学者的生命形象,所以,我就把几乎写好的挽联置入筐中,而改以一篇传统体例的祭文来悼念他。

如果不限于这副对联,广义地说,“极高明”亦指哲学思辨的程度。思维的抽象,古语谓之“经虚涉旷”,所以冯先生在《新原道》中即以能否经虚涉旷作为评定中国哲学史上各派学者是否“极高明”的标准。冯先生一生追求思辨的“高明”,与他追求境界的“高明”是互相补充的。1989年《新编》写到熊十力、梁漱溟,一日冯先生半开玩笑地对我说:“我现在觉得我的哲学见解很高超!”这是指冯先生在这次写熊、梁时得到的新认识。冯先生认为这两位对“直觉”的了解很有见地,而这一点冯先生自己从前是不十分重视的。根据对熊、梁的新认识,冯先生综合了理性与直觉,提出了他的较全面的看法。黑格尔曾说,哲学史本质就是哲学,冯先生正是如此,他写哲学史的过程同时也是他发展哲学思维的过程。古人有所谓“见道之乐”的说法,冯先生晚年的一些看法是否属于“见道”,不必有一致的意见,但他由理性思维的收获所发生的乐,其性质属于“见道之乐”应无可疑。

“阐旧辅新”这副对联表达了冯先生学问境界的追求,不过,并未涉及冯先生学问境界的具体特点。金岳老故去的那一年,冯先生写了一篇文章纪念金老,写好给我看,见其结尾处说金先生可称是“晋人风流”,我即说:“您可谓‘道学气象’。”冯先生抚髯微颌之。1985年冬冯先生90寿辰,前一晚冯先生在海淀全聚

德宴请亲朋好友及教研室同仁，我赠的一副对联挂在冯先生正座的右首上。盖前一星期我对冯先生说：“先生大寿，我写了两句不成文的东西。”冯先生说念来。念毕，冯先生说：“大体是很好，但下联末一句尚嫌有未工处。”我说就请先生在上改一改，冯先生沉吟半晌，在纸上改移了几个字，这对联是：

极高明别共殊觉解真际心通天地有形外
道中庸任自然后得混沌意在逍遥无尽中

上联讲学问，点出先生思想精要在“别共殊”；下联讲境界，指明冯先生境界的内容是“任自然”。据说冯先生颇为满意。从我自己今天来看，这副对联作为寿联还是不错，“意在逍遥无尽中”是为了表说冯先生境界的同时贴上“意寄三松”，而这一句若不作为寿联，就显得道家气重了些，也许改作“性定人伦日用中”略好（性定之说取程明道《定性书》），惟稍嫌不工耳。

萧蓬父教授贺冯先生寿有诗云“旧邦新命传真火，蚕赋云歌盼好春”，真火即人类几千年累积的智慧，冯先生曾说，“我感觉到，历来的哲学家、诗人、文学家、艺术家和学问家都是用他们的生命作为燃料以传这团真火”，“都需要用全副的生命去做，李商隐有两句诗‘春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干’，蚕是用它的生命来吐丝的，蜡是用它的生命来发光的。”在这“阐旧辅新”的十年中，冯先生正是用全副生命来思想和写作的。他在1990年冬病重时仍未停止思考，他吃力地说：“我躺在医院里，又有许多新的想法，但现在还没气力说出来。”他的哲学思考，直至他用尽了全部生命的能量才停止，真可谓精思志道，死而后已。

古人每云，人之所养所学，发为文辞，不只表于著述，亦可见于咏题。我每读冯先生之文，不论长短，未尝不叹赏其意味深

隼,这种意味乃是一种文化的积养与体味所致,与为记诵辞章之学者所达不同,对此我常有“瞻之在前,忽焉在后”之感。我的此章虽是论冯先生“阐旧辅新”的对联,对其所以为此对联的精神境界却不敢多论,盖孟子谓知言为难,而王荆公亦有“难写是精神”之论。“精神境界”是冯先生哲学思想与体验受用的核心之点,其为文为说之所以过于人者,皆在兹乎!

附 录

世纪末“中国哲学”研究的挑战

世纪末中国哲学研究面临相当多的挑战,本书只就其中的一个问题来加以讨论。这个问题是一个老问题,即中国哲学撰述的内容、范围,以及中国哲学史与其他研究中国思想的进路之间的同异问题。

—

“中国哲学”是一个 20 世纪才产生、流行的概念,“中国哲学”作为一个学科也是在 20 世纪发展起来的。经过差不多一个世纪的发展,中国哲学的研究已经取得了巨大的成绩。然而,在 20 世纪行将结束的时候,中国哲学研究本身在某些方面和某种程度上面临着世界范围内的冲击,中国哲学研究面对这些挑战发生了重新定位和自我辩护的需要。让我们从头说起。

胡适在 1918 年出版了他的《中国哲学史大纲》,蔡元培在为此书所作的序中提出,作中国哲学史有两层难处,第一是辨别材料的真伪,第二是确定编写的形式。关于第二点他说:“中国古代学术从没有编成系统的记载。《庄子》的《天下篇》,《汉书艺文志》的《六艺略》、《诸子略》,均是平行的记述。我们要编成系统,古人的著作没有可依傍的,不能不依傍西洋人的哲学史。所以

非研究过西洋哲学史的人,不能构成适当的形式。”^①

哲学史既然是“史”,其记述的形式自然是按照时间的顺序以叙其变迁,蔡元培所说当不仅指此,这里的形式还应指问题、内容、范围的确定和如何依仿西方哲学结构分别来处理中国的史料。所以胡适在其书中一上来就讨论哲学的定义,他说:“哲学的定义从来没有一定的。我如今也暂下一个定义:‘凡研究人生切要的问题,从根本上着想,要寻一个根本的解决:这种学问,叫做哲学。’”又说:“因为人生切要的问题不止一个,所以哲学的门类也有许多种。”他举出六种:宇宙论、名学及知识论、人生哲学或伦理学、教育哲学、政治哲学、宗教哲学。然后说:“若有人把种种哲学问题的种种研究法和种种解决方法,都依着年代的先后和学派的系统,一一记叙下来,便成了哲学史。”^② 胡适对哲学的定义,以人生的终极关怀为核心,固可自成一说,但与宗教的定义很难分别。胡适所给出的哲学史的定义,着重在“记叙”,可谓为记叙的哲学史。

胡适又谈到中国哲学与世界哲学:“世界上的哲学大概可分为东西两支。东支又分为印度、中国两系,西支也分希腊、犹太两系。初起的时候,这四系都可算作独立发生的。到了汉以后,犹太系加入希腊系,成了欧洲中古的哲学。印度系加入中国系,成了中国中古的哲学。到了近代印度系的势力渐衰,儒家复起,遂产生了中国近世的哲学,历宋元明清直到于今。欧洲的思想,渐渐脱离了犹太系的势力,遂产生欧洲的近世哲学。到了今日,这两大支的哲学互相接触,互相影响。五十年后,一百年后,或

① 《中国哲学史大纲》卷上,《序》,第1页。

② 同上书,第1—2页。

竟能发生一种世界的哲学,也未可知。”^① 胡适说印度哲学加入中国一系,虽有见于中国文化受印度的影响,但似取消了汉以后印度哲学的独立性,这是不能成立的。值得注意的倒是,胡适上述看法,正值新文化运动高潮;胡适的这种东西哲学融合说,与此时的陈独秀等激进主义有所不同,而与五四以后的东西融合论相接近。

二

胡适对中国哲学史之撰写的方法并无自觉,对其中的问题亦不深察,所以甚少讨论。冯友兰 30 年代初写成的《中国哲学史》之超过胡适,首先体现在他对这些问题的自觉认识和详细讨论。

冯友兰首先指出:“哲学本一西洋名词。今欲讲中国哲学史,其主要工作之一,即就中国历史上各种学问中,将其可以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之。”这个原则可以说是经典性的,但具体的运用,就要复杂得多了。冯友兰接着说:“在作此工作之先,吾人须先明在西洋哲学一词之意义。哲学一名词在西洋有甚久的历史,各哲学家对于‘哲学’所下之定义亦各不相同。为方便起见,兹先述普通所认为哲学之内容。知其内容,即可知哲学之为何物,而哲学一名词之正式的定义,亦无需另举矣。”^② 冯友兰根据西方哲学,以哲学包含三大部分,即宇宙论、人生论、知识论,并说:“此三分法,自柏拉图以后,至中世纪之末,普遍流

① 《中国哲学史大纲》卷上,第 4 页。

② 冯友兰:《中国哲学史》上卷,第 1 页。

行,即至近世,亦多用之。哲学之内容,大略如此。”^① 冯友兰也同时指出,三大部分中还可细分,如宇宙论可分为两部分,一为本体论,研究“存在”之本体及“真实”之要素;一为宇宙论,研究世界之发生、历史及其归宿。人生论亦有两部,一为心理学,一为伦理学。知识论也可分为二,一为知识论,一为逻辑学。与胡适相比,冯友兰没有把宗教哲学、政治哲学、教育哲学列入其中,这可能与胡适受杜威的影响更大有关。

“哲学”的内容既明,则中国哲学史取材的标准也就可以决定:“上所说哲学之内容已确定哲学之范围,并已指明哲学中所有之问题。古人著述之有关于此诸问题者,其所讨论在上述范围之内者,方可为哲学史史料。否则即不可为哲学史史料。”^② 这看起来很直截明白,可是实际上并未完全解决“中国哲学史”的材料问题。

冯友兰进而指出:“吾人观上所述哲学之内容,可见西洋所谓哲学,与中国魏晋人所谓玄学,宋明人所谓道学,及清人所谓义理之学,其所研究之对象,颇可谓约略相当。……其(指中国古人)研究天道之部分,约略相当于西洋哲学中之宇宙论,其研究性命之部分,即约略相当于西洋哲学中之人生论。惟西洋哲学中之方法论之部分,在中国思想史之子学时代,尚讨论及之,宋明而后,无研究之者。自另一方面言之,此后义理之学,亦有其方法论,即所谓为学之方是也。不过此方法论所讲,非求知识之方法,乃修养之方法。”^③ 冯友兰这个说法也是很稳当的,他

① 《中国哲学史》上卷,第2页。

② 同上书,第25页。

③ 同上书,第7页。

认为西方所谓哲学与中国所谓义理之学约略相当,中国古代义理之学中确有一些部分约略相当于西方哲学的宇宙论、人生论。同时他也提及,中国古代义理之学的有些部分并非西方所谓“哲学”的内容所能对应,特别是中国人特重的“为学之方”。

在冯友兰看来,我们有两种选择:一是坚持以西方所谓哲学为标准,较严格地取中国义理学中可与之对应相当者,以此为“中国哲学”,研究之,撰写《中国哲学史》。一是以中国义理之学本身的体系为完整对象,研究之,而撰写《中国义理学史》。甚或进而以中国义理学为标准,写成西洋义理之学史。冯友兰自然选择前者,因为 20 世纪的中国学术就是一个与世界,或者说西方“接轨”的世纪。他对第二种选择之不宜,解释说:“就原则上言,此本无可不可之处。不过就事实言,则近代学问起于西洋,科学其尤著者。若指中国西洋历史上各种学问之某部分而谓为义理之学,则其在近代学问中之地位,与其与各种近代学问之关系,未易知也。若指为哲学,则无此困难。此所以近来只有中国哲学史之作,而无西洋义理之学史之作也。以此之故,吾人以下即竟用中国哲学及中国哲学家之名词。所谓中国哲学者,即中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者也。所谓中国哲学家者,即中国某种学者可以西洋所谓哲学家名之者也。”^① 事实上,这里所说的作中国哲学史的问题关联着作为学科的中国哲学的定位与合法性。所以,冯友兰的这个说法表明,是否设立“中国哲学”这一学科,涉及到是否设立“哲学”学科,涉及到是否整个引进近代西方学术体系和学科体系。不仅仅是中国哲学史如何写作的问题。

① 《中国哲学史》上卷,第 8 页。

回到前面的问题,如何处理中国义理之学中 with 西洋所谓哲学不甚相当者?冯友兰前面已指出西洋哲学的方法论即知识论,而中国之方法论为修养论,则中国义理学中修养方法诸说是否为“中国哲学”研究或叙述的对象?他对此一问题并未做清楚的说明,他只是说:“中国哲学家又以特别重视人事之故,对于宇宙论之研究亦甚简略,故上列哲学中之各部分,西洋哲学于每部皆有极发达之学说,而中国哲学则未能每部皆然也。不过中国哲学家注重内圣之道,故所讲修养之方法,即所谓为学之方,极为详尽。此虽或未可以哲学名之,然在此方面中国实甚有贡献也。”^①冯友兰一方面承认“此虽或未可以哲学名之”,而另一方面,在他的《中国哲学史》中则对此有不少叙述。就是说,某些义理之学的内容虽不见于西洋哲学的讨论,但仍可以作为中国哲学史的内容加以叙述。

这样一来,在事实上,我们在冯友兰给出的两个选择外,还可以有第三个选择,那就是,我们可以把中国义理之学即作为“中国哲学”,而不必按照西洋所谓哲学严格限定之。可以说,自冯友兰以后,中国哲学史的研究者都是以此种方法研究中国哲学史,即一方面在理论上认定以西方哲学的内容为标准,另一方面在实际上以中国义理之学为范围。20 世纪的学者并没有表现出强烈的愿望去在理论上充分解决这个问题。

三

30 年代后期,张岱年在其《中国哲学大纲》的序论中,也是一开始先讨论哲学与中国哲学的定义。他说:“西洋哲学家所立

^① 《中国哲学史》上卷,第 11 页。

的哲学界说甚多,几乎一家一说。其实都只是一家哲学之界说,而不是一般哲学之界说。总各家哲学观之,可以说哲学是研讨宇宙人生之究极原理及认识此种原理的方法之学问。”^① 这个说法也是把哲学归结为宇宙、人生、认识方法。

他又说:“中国古来并无与今所谓哲学意义完全相同的名称。”他同时指出,先秦所谓“学”、汉人所谓“诸子之学”与今所谓哲学大致相当;魏晋时所称玄学,意谓约略相当于今之哲学;宋代以后所谓道学、理学、义理之学,其内容与今所谓哲学甚相近。但是,玄学、道学是各有其界域的,各是某一派哲学或某一类型哲学的名称,“与今所谓哲学之为一般的名称,并非相同。而总括玄学与道学的一般名称,在以前实在没有。”^②

张岱年于是提出:“中国先秦的诸子之学、魏晋的玄学、宋明清的道学或义理之学,合起来是不是可以现在所谓哲学称之呢?中国以前的那些关于宇宙人生的思想理论,是不是可以叫做哲学?关于此点要看我们对于哲学一词的看法如何。如所谓哲学专指西方哲学,或认西洋哲学是哲学的唯一范型,与西洋哲学的态度方法有所不同者,即是另外一种学问而非哲学,则因中国思想在根本态度上实与西洋的不同,而中国的学问当然不得叫做哲学了。”他自己并不赞成这种看法,他提出一个很为重要的思想:“我们可以将哲学看作一个类称,而非专指西洋哲学。可以说,有一类学问,其一特例是西洋哲学,这一类学问之总名是哲学。如此,凡与西洋哲学有相似点而可归为此类者,都可叫做哲学。以此意义看哲学,则中国旧日关于宇宙人生的那些思想理

① 张岱年:《中国哲学大纲》序论,中国社会科学出版社 1982 年版,第 1 页。

② 同上书,第 2 页。

论,便非不可名为哲学。中国哲学与西洋哲学在根本态度上未必同,然而在问题及对象上及其在诸学术中的位置上,则与西洋哲学颇为相当。”^①

张岱年最后说明,哲学又有一般的和特殊的之不同,历史哲学、政治哲学、艺术哲学都属特殊哲学,一般哲学则不包括特殊哲学,专指宇宙论、人生论、知识论。而他在《中国哲学大纲》中所用的“中国哲学”乃是指一般哲学,故不论及中国的各种特殊哲学。但是正如冯友兰一样,张岱年也不可能将西洋一般哲学的标准在中国哲学的研究中严格彻底地予以贯彻,如他说中国哲学家所讲的学问可以分为五部分:天道论、人道论、致知论、修养论、政治论。其中天道论、人道论、致知论正相当于西洋哲学宇宙论、人生论、方法论;而他又说,修养论和政治论可以说是特殊哲学,不在一般哲学范围之内。^② 按照这个区分,修养论应当不在“中国哲学”中讨论,然而,他又认为中国哲学的特色之一是“同真善”,中国哲学从不离开善而求真,认为致知与修养乃不可分,求真乃即求善。^③ 根据这个说法,致知论与修养论是不可分的,则并不能把修养论作为特殊哲学而排斥在“中国哲学”的讨论之外。

四

总结以上所说,我们觉得张先生的说法较能有针对性 and 发挥的余地。哲学一词是西方文化在近代大量引进后,日本学者

① 张岱年:《中国哲学大纲》序论,第2页。

② 《中国哲学大纲》,第3页。

③ 同上书,第7页。

由 Philosophy 翻译而来,而被国人所接受。“中国哲学”的概念亦因此而产生。中国近代文化的发展的总趋向是,以西方学术的分类为标准,而全盘承受之,通过建立哲学、文学、史学、法学、政治学等学科概念而形成中国近代化的学术体系,建立这些学科概念的作用:一是本原于西方学术的分途,可以有条理地了解西方学术的内容;二是便于引进西方教育体制,以这些学科概念为支柱,建立近代中国大学教育的分科体系;三是与世界文化接轨,使中国现代文化依照这些学科概念的分工加以发展;四是以这些学科概念来分类整理中国固有的传统文化和学术体系。

与其他近代建立起来的学科概念相比,“中国哲学”似乎略显尴尬。正如以上诸先生所说,最重要的问题并不在于中国古代有无“哲学”一词,而在于中国古代学术体系的分类中,并没有一独立的系统与西洋所谓哲学完全相当。中国古代确有自己的义理之学,这种义理之学是中国古代哲人思考宇宙、人生、人心的理论化体系,而其中所讨论的问题与西方哲学所讨论的问题并不相同。像宋明理学中所反复讨论而且极为细致的“已发与未发”、“四端与七情”、“本体与功夫”,甚至“良知与致知”等,都是与西洋哲学不同的问题。在这一点上,前述各先生对此似少注意,如冯友兰认为,哲学的内容确定了,其问题也就确定了。张岱年也认为中国哲学与西洋哲学的态度不同,但问题及对象相当。其实,中国与西方,虽然都有对宇宙、人生的理论化的思考体系,但用以构成各自体系的问题并不相同。就中国大陆而言,50年代以后,在当时的学风影响之下,马克思主义关于哲学史有共同的基本问题的观念,对中国哲学研究者造成了较大的困扰,80年代以来此种影响虽已渐消失,但学术界并未就东西方哲学史是否有共同的问题进行深入讨论以取得共识。而西方

哲学界长期以来拒绝把中国哲学作为哲学,只是作为思想、宗教来研究,正是因为认定中国哲学中没有讨论西方哲学中的问题。以西方哲学的问题为“哲学”的问题,而判定非西方文化是否有哲学,实质上是西方文化中心主义的表现。

中国古代义理之学与西方所谓哲学范围并不相同,故以西方所谓哲学之范围而切割古代义理之学中之一部而谓之中国哲学,则古代义理之学的固有体系之完整性不独遭到破坏,且其体系中必有部分不能列入所谓中国哲学。

上述中国文化的状况并不是没有解决的方法。正如张岱年所提示的,我们应当把哲学看成文化,换言之,“哲学”是一共相,是一个“家族相似”的概念。是西方关于宇宙、人生的理论思考(西方哲学)、印度关于宇宙、人生的理论思考(印度哲学)、中国关于宇宙、人生的理论思考(中国哲学),是世界各民族对宇宙人生之理论思考之总名。在此意义上,西方哲学只是哲学的一个殊相、一个例子,而不是哲学的标准。因此,哲学一名不应当是西方传统的特殊意义上的东西,而应当是世界多元文化的一个富于包容性的普遍概念。

因此中国的义理之学即是中国哲学,虽然其范围与西方哲学有所不同,其问题亦与西方哲学有所不同,这不仅不妨碍其为中国的哲学,恰恰体现了哲学是共相和殊相的统一。所以,非西方的哲学家的重要工作之一,就是发展起一种广义的“哲学”观念,在世界范围内推广,解构在“哲学”这一概念理解上的西方中心立场,才能真正促进跨文化的哲学对话,发展 21 世纪的人类哲学智慧。如果未来的哲学理解,仍然受制于欧洲传统或更狭小的“英美分析”传统,而哲学的人文智慧和价值导向无法体现,那么 21 世纪人类的前途将不会比 20 世纪更好。

五

20 世纪 30 年代以后,中国哲学的研究者们,虽然很少在理论和方法上对上面的问题作明确的解决,但在研究的实践方面,其实基本上是以“中国哲学”的范围对应于中国古代的义理之学的,并非严格以西方哲学的讨论来划定中国哲学的范围。然而,由于没有在自觉的层面研讨“中国哲学史”与“中国思想史”等其他研究思想文化的学科之间的分工区别,也使得在一个很长的时期中,特别是在中文世界,中国哲学史的研究和中国思想史的研究混合不清,而其倾向,似乎是中国思想史的研究者被中国哲学史的研究所笼罩,思想史向哲学史靠近,而不能显示出自己的独特个性。如中国社会科学院的中国思想史研究室,50 年代的《中国思想通史》注重对中国古代思想的政治经济学的研究,而 80 年代的《宋明理学史》就明显表现出受到哲学史研究的影响。

然而,80 年代以来,中国哲学史的范围,在思想研究者受社会史、社会思想史、文化史研究发展的影响下,有越来越模糊的趋向;以至中国哲学史研究的从业人员面临着“同行迷失”的困难,从而产生了重新讨论中国哲学范围的必要性。这种新的必要性与以往不同,如果说 30 年代冯友兰的定义倾向于把中国哲学限制或缩小为西方哲学的范围,那么,80 年代以来“中国哲学”之这一专业则受到把其范围扩大的压力。其倾向不是以前的思想史向哲学史靠近,而是哲学史被引向思想史和其他历史学。这种情形所造成的结果同样是思想文化的各研究领域的分工不清。这种情形虽然不能说十分普遍和严重,但的确构成了对中国哲学研究的挑战。

在美国,60、70 年代占主导的注重思想、观念的中国哲学研

究或中国思想研究,在 80 年代已受到冲击,代之而起的是社会史取向的思想文化研究。由于美国有关中国哲学的研究多设立在东亚系或历史系,而不是在哲学系,所以特别容易受到历史的、社会的研究的影响。美国中生代的中国思想研究出身的学者多朝这个方向转变。这种研究不再注重把握思想本身、概念本身、命题本身,而要求把思想放入当时的社会—文化环境中有机地把握思想与社会的关联,从而使得思想的研究更多地表现出历史学的取向,而不是哲学的取向。这种研究所要了解的,是某一时代的某些思想和该时代社会存在的具体关联,而不是各个时代的思想家对宇宙、人生、人心的永久课题的思考与探索。这基本上是两个不同的问题,前者是历史学所力求了解的,而后者是哲学史所致力了解的。

美国的这种中国思想研究的潮流,对曾咀嚼过唯物史观甘苦的中国学界影响很小,但对日本影响颇大。东京学派在东京大学的领导下,大步转向这种研究,并通过文部省,在 90 年代初将东京大学老牌的“中国哲学研究室”更名为“中国思想文化学研究室”,研究的范围也广泛扩展至中国文化的各个方面。又把东京大学的“中国哲学会”改为“中国社会—文化研究会”。中国哲学本是东京大学最有传统的专业,东京大学的中国哲学会以前就是东京大学的中国研究组织,现在,“中国哲学”已经在东京大学消失了。东京大学的这种研究方向的变化,对日本学术界无疑已经和继续不断地起着影响。“中国哲学”专业在日本其他大学,特别是国立大学的地位,也必将发生变化。其结果必将是中国哲学研究规模的迅速减小。

当然,这一时期的中国哲学的研究在世界上也仍然在发展,在美国和欧洲出身哲学或神学背景的学者仍致力于对中国思想

的哲学性的研究,人员渐渐增多,也取得不少成绩;可是来自思想史方面或思想文化方面研究的挑战的确不容忽视。在日本,尤其在私立大学,保留“东洋哲学”专业建制的学校仍有不少,但其中非哲学的研究(如道教史、道教仪式)所占的比重越来越大。

其实,在东西方汉学研究中一向有这种取向的研究。欧洲汉学研究的传统本来偏重在语言学、近世戏曲和小说、道教代表的民间风俗,对思想和哲学不予重视。日本的京都学派创始人狩野直喜受清朝考证学影响很大,主张学术史即哲学史,其所谓学术史包括训诂考证、经学研究。所以他的《中国哲学史》特详于两汉、唐代的经学和清代的汉学和公羊学。他主张中国哲学史的范围主要即是诸子学、性理学、经学的训诂学、考证学。^①狩野弟子小岛佑马则用“中国思想史”代替“中国哲学史”,认为以“中国哲学史”为名的研究会破坏了中国思想的全体;小岛受涂尔干的社会学影响,主张以社会思想史为框架,来包含学术史、经学史,主张在政治、经济、法律、道德的社会的学问视野中把握思想。^②据坂出祥伸说,近年京都大学中国哲学史研究室的学生,在经学、儒学、道教、佛教外,也把医学、农学、天文学、数学等科学技术也作为“中国哲学”的研究对象,并说这种倾向也广泛存在于日本整个学界。^③说明在日本大学的建制中独立的中国哲学研究越来越少,已渐渐向更宽泛的中国文化研究转变。

由此可见,欧洲的汉学与美国的中国研究,日本东京学派与京都学派,90年代以来渐渐合流,形成一个有关中国思想研究

① 狩野直喜:《中国哲学史》,岩波书店1967年版,第4—11页。

② 小岛佑马:《中国思想史》,创文社1968年版,第10页。

③ 坂出祥伸:《日本中国哲学研究的学问之确立》,《关西大学中国文学会纪要》第十九号,第6页。

的社会历史化、文化化的非哲学化的潮流,对中国思想的哲学性研究产生影响。其原因大致有三:一是学术研究范式的更新,新的研究总是谋求对已有的传统形成挑战。二是中国哲学这一领域的研究者过剩,研究者的能量需要适当扩散和重新分布。三是中国哲学研究的困难相对来说较其他领域为大,形而上者没有形而下者的研究来得便利。此外,也许可以说,哲学的兴趣在世界范围内趋于减弱,社会科学对哲学工作者的影响增大,其中史学对哲学研究构成的诱惑和挑战最大。世界范围内的这种研究的变化,对有关中国思想文化研究的中外交流必将产生重要的影响,也从而对本土的中国哲学史研究产生影响。

六

就对整个中国文化的研究而言,即使是对中国思想的研究来说,把过多的力量集中在对中国哲学的研究上,显然是不平衡的。应当大力推进有关中国文化中其他方面的研究,无论是宗教、科学、术数、民俗都需加强研究。但是,这并不需要把“中国哲学”这一学科的内涵扩大(甚至牺牲中国哲学这一学科)才能进行上述研究。一个中国哲学的研究者,也可以同时研究中国文化的其他侧面,但这并不需要放弃“中国哲学”的概念才能做到。中国哲学思想的研究当然应当注意思想与社会的联系,但不需要把研究这种联系作为自己的主要任务,应由学术分工中的其他部门来作专门研究,或开展合作研究。虽然中国文化的许多领域的研究亟须发展,但不能说中国哲学的概念、命题、思想、体系的研究已不再需要研究。在这一方面,在非中文世界,像安乐哲与郝大卫对中国古代思想所作的哲学的研究,不是太多了,而是太少了。

所以,有必要重新明确“中国哲学史”、“中国思想史”、“中国学术史”、“中国文化史”主要任务的区别。应当说,就范围而言,文化大于学术,学术大于思想,思想大于哲学。中国哲学专指中国古哲对宇宙、人生、人心、知识的理论化思考和概念组织体系,哲学是文化上层建筑中距离社会现实最远的。与社会经济基础的联系是间接的或模糊的,或已很难建立其间的关系。中国思想史则注重研究在哲学以外政治思想、社会思想、历史思想等非一般哲学的内容以及社会思潮,这些思想与社会、经济基础的联系相对地更为直接,所以思想史的研究在研究思想的同时也应注意研究这些思想与一定的社会—文化(包括政治、经济)结构、环境的复杂关联与互动,以了解这个时代整个社会的有机关联。中国学术史则应广泛研究各种学术的领域,如中国古代的科学、经学、术数、训诂、考证、小学等。思想史不应作为其主要的任务。中国文化史的研究则更广,除了范围的宽广外,文化史不限于研究理论形态的思想和学术,还包括对民俗、民间宗教、大众心态等的研究。因此,就设置与发展来说,中国哲学史较宜在哲学学科,中国思想史较宜在历史学科,中国学术史较宜在文学学科(其中的科学技术史应作为专史在科学史研究机构进行)。对中国文化的跨学科的整合研究,则可以研究中心或委员会加以组织。外国的中国研究受规模的限制,设立较宽的“思想文化”,是有其理由的。但仍需对“中国思想文化”内部的各领域的特质与分别,有明确的认知,因为从事各个专门领域研究所需要的知识准备并不相同,了解这点非常重要。同时,上述各个专门领域的研究的取向亦不同,哲学的研究较偏重在人文价值的思考,历史的研究较偏重在历史事实的认知,自觉到这种区别也相当重要。

一个主要从事中国哲学史研究的学者,当然可以兼作思想史、学术史的研究,因为中国古代学问本来不是高度分化的,而是互通的,并且哲学史、思想史、学术史本来也有交叉之处。更何况许多专人专题的研究必然地要兼顾及各个方面。但明乎以上的分工,则撰写《中国哲学史》、《中国思想史》、《中国学术史》时就不会混淆各自的主要任务,而可避免发生不必要的纠葛。而明乎这些学科的分别,并不是要造成森严的壁垒,反而可以更积极地鼓励交叉的研究。跨学科的中国文化研究中心,尤应特别注重组织和推进这种交叉的、边缘的、单一学科往往忽视的研究课题。

“中国哲学”的研究,不仅与“哲学”有关,更往往与“中国思想研究”,甚至整个“中国研究”及“汉学研究”的发展与趋势有关,受到这些领域研究的影响和挑战。而中国哲学研究者也有义务对这些挑战做出应有的回应,以促进中国哲学的更深入的发展。

后 序

20 世纪中国哲学的发展显示出,在引入、学习西方哲学的同时,继承、借鉴并发展中国古典哲学的传统,以建立起与传统有联结性的新的中国哲学,始终是后五四时代哲学发展的一个重要方向。在多元文化主义受到越来越多的肯定的今天,这些努力更显得有其意义。

1919 年以后,现代中国哲学中出现了几位与中国传统哲学有密切关系的哲学家,即熊十力、梁漱溟、冯友兰等。不管他们在自我意识的层面对“哲学”的了解和观念有何不同,从思想实践的特质来看,他们的基本特点都是:面对西方哲学的引进和西方文化的冲击,一方面在文化上坚持肯定中国文化传统的价值,一方面在理论上吸收西方哲学对传统哲学进行重构。同时,由于他们立足于祖国大陆的本土,与中华民族的时代变迁共命运,使得他们的理论思考,与晚他们一代的港台新儒家哲学相比,具有更为宽厚的气质。他们在 20 世纪遇到的问题,仍然是我们今天要面对的问题。也因此,他们的思考和努力,是 21 世纪中国哲学发展所必须参考的借鉴。

本书不求面面俱到,在结构上以“文化观”、“心物论”、“形上学”为骨架;在写作上,是以当代中国文化的视野和中西哲学的融合前景作为研究和观照的出发点,探索 20 世纪现代中国哲学家在发展具有中国性的哲学方面的经验,以作为 21 世纪中国哲

学建设的参考。由此可知本书的书名“现代中国哲学的追寻”，其中的重点在“中国”。

本书的各章是自 20 世纪 80 年代中期以后陆续写成的，其中不少已先期发表于学术刊物上，不过，虽然各章的写作时间早晚不同，而且往往借助于参加学术会议的机缘，但思路和问题意识则具有内在的一致性。前言“现代中的传统”是参加 2000 年中山大学哲学系“现代性与传统学术”讨论会的论文，借助冯友兰关于“中国哲学”与“哲学在中国”的区分，致力讨论建构“现代的”、“中国的”哲学的理据和途径。由于它在宏观上点出了本书的主导的问题意识，故作为导言。

“文化观”的部分，“梁漱溟的《东西文化及其哲学》与其文化多元主义”是我在 1999 年为纪念五四运动 80 周年而作，发表在《武汉大学学报》2001 年第三期。其中提出梁漱溟不是反对西方文化，而是反“反东方文化”，与其说梁漱溟是文化保守主义，不如说是主张进步的文化多元主义；五四前后有关中西文化的争论，其实并不是起于对科学与民主的诉求有何对立；新文化运动的彼此争论的各派，是当时知识分子多元的“进步”观念的不同体现，都是 20 世纪中国进步过程的参与者和推动者。“梁漱溟的《中国文化要义》与马克斯·韦伯的中国文化观”写于 1993 年秋，发表在《新儒家评论》第一辑。其中把梁漱溟与马克斯·韦伯的文化观进行比较，开掘出 40 年代后期梁漱溟思想在社会学及现代化理论方面的意义。“冯友兰的《新事论》及其文化观中的现代性与民族性”，写于 1993 年春，发表于《学人》第四辑，此文则从古今与中西、现代性与民族性的角度考察冯友兰文化观的发展，在详细分析冯友兰文化观的展开与曲折的同时，特别注重检视冯友兰文化观中如何处理传统和现代的关系。“‘新理

学’的现代化论与现代性思维的反思”写于1994年,此文在前文的基础上,讨论如何借助冯友兰文化观的分析概念,联系现代化社会和科技发展,对现代性的思维加以反思。

“形上学”的部分,“熊十力《体用论》的宇宙论”,是参加1985年冬在湖北举行的熊十力哲学讨论会的论文,以熊十力晚年著作《体用论》为主,集中讨论了熊十力最具特色的即体即用的本体论哲学,并发表于1986年《哲学研究》第1期。“马一浮哲学的理气体用论”,是提交给1992年冬台北举行的第二届新儒学国际研讨会的论文,阐明马一浮如何在现代文化中仍坚持以传统理气体用论发挥本体论的义理,并注意其与熊十力体用论的异同,发表于《哲学研究》1993年第2期。“冯友兰‘新理学’哲学要论”是《冯友兰语萃》的序言,写于1992年,对冯友兰哲学思想作了一个总体的分梳,并成为本书中其他讨论冯友兰哲学部分的先导。“冯友兰《新理学》形上学之检讨”写于1990年冬,是参加为庆祝冯友兰九五寿辰举办的冯友兰哲学思想研讨会论文,着重检讨分析冯友兰新理学形上学体系的思辨特性和理论得失,及其与传统理学形上学的异同,发表在《中州学刊》1991年第2期。

“心物论”与“哲学史”的部分,“熊十力《明心篇》的明心论”是提交1990年台北举行的第一届新儒学国际研讨会的论文,收入1991年出版的《当代新儒学论集·内圣篇》,熊十力哲学最重要的部分为体用论和明心论,此文以熊十力晚年著作《明心篇》为主,揭示其明心论的性质和意义,特别注重熊十力对道德价值和知识活动的看法,以探讨现代儒学如何在努力结合二者的同时而保持儒学的立场。“马一浮哲学的心物论”写于1993年初,发表于《学人》第五辑。此文试图以马一浮为例,梳理中国唯心

思想的一般发展和近代表现,以由此检讨古代与近代心学传统“即内在即超越”的理论形态和现实处境。“梁漱溟《人心与人生》的人心论”写于1999年,通过对梁漱溟晚年著作《人心与人生》的分析,指出梁漱溟人心论终生所致力,是试图在现代为儒家伦理提供一个哲学心理学的基础,实际上是一种新的儒家心性论,发表于《国际儒学研究》第9辑。“冯友兰哲学中的神秘主义”写于1995年,曾在第9届国际中国哲学大会宣读,发表在《冯友兰研究》第一辑。此文指出,源于中国古代的心灵神秘主义是冯友兰新理学体系重要部分,它将成熟的冯友兰哲学肯定为可以促进世界哲学的改善和发展;冯友兰始终强调作为哲学境界的神秘主义,把神秘主义作为最高精神境界的表现,根本上体现了他不同于西方的哲学观。“冯友兰论中国哲学中的情感问题”写于2000年,曾作为参加北京大学主办的冯友兰哲学思想讨论会的论文,此文以冯友兰有关有情与无情的讨论为中心,论述了在神秘主义以外,冯友兰哲学中特别重视的以情感调控为中心的心灵境界;指出在冯友兰对中国哲学的了解中,情感的来源和对待情感的方法是一个相当重要的问题。他对这个问题的了解,既是他把握中国哲学精神的重要进路,也影响了他的哲学思想的建构。“哲学史”部分其他讨论冯友兰中国哲学史研究的各章也曾分别在《当代》、《北京社会科学》等刊物发表。谨向以上所述及的会议主办单位和学术刊物表示感谢。

如本书副题所提示的,本书所研究的现代中国哲学家,主要属于“新理学”和“新心学”两派。虽然现代中国哲学中与这两派哲学观点接近的哲学家仍有人在,而本书的研究则限于注重“接着”中国古典哲学讲的、致力于现代建构“中国底哲学”的哲学努力,故不能涉及更广,这是需要说明的。

最后,感谢人民出版社陈亚明、王粤、田园同志,感谢他们细致的工作和对我的热情帮助。

陈 来

2001 年 6 月于北京大学

责任编辑:田 园
装帧设计:曹 春
版式设计:顾杰珍
责任校对:严呈华

图书在版编目(CIP)数据

《现代中国哲学的追寻——新理学与新心学》/陈来.
—北京:人民出版社,2001.10

ISBN 7-01-003446-X

I. 现… II. 陈… III. 新儒学-哲学学派-研究-
中国-现代 IV. B26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 058285 号

现代中国哲学的追寻

XIANDAI ZHONGGUO ZHIXUE DE ZHUIXUN

——新理学与新心学

陈 来

人民出版社出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京市通县电子外文印刷厂印刷 新华书店经销

2001 年 10 月第 1 版 2001 年 10 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:12.5

字数:267 千字 印数:1—5,000 册

ISBN 7-01-003446-X/B·289 定价:22.00 元